8 F. VI. 85

Myth. O. 8.

2 Bn = 4 Ggr 12 G

Ganz von entgegengesetzten Prinzipien in der Kritik der Mythologie geht folgendes Programm aus:

De ratione tractandae Graecorum mythologiae. – Sacra natalicia ducis Gothani indicit Aug. Matthiae. Director.

Altenburgi 1821. 4.

FRIEDRICH CREUZERS

SYMBOLIK UND MYTHOLOGIE

DER ALTEN VÖLKER

BESONDERS DER GRIECHEN

IM AUSZUGE

VON

Dr. GEORG HEINRICH MOSER

PROFESSOR AM KÖNIGL. WÜRTEMBERGISCHEN GYMNASIUM IN ULM.

MIT

EINER ÜBERSICHT DER GESCHICHTE DES HEIDENTHUMS
IM NÖRDLICHEN EUROPA

VON

Dr. FRANZ JOSEPH MONE

PROFESSOR IN HEIDELBERG.

LEIPZIG UND DARMSTADT
BEI CARL WILHELM LESKE.
1822.

Die zugleich mit dem ersten Band des größern Werkes erschienenen

Mythologischen Abbildungen auf 60 Blättern sammt Erklärung derselben,

sind auch besonders à 4 Rth. oder 7 fl. 12 kr. in jeder Buchhandlung zu haben.

Staats-Bibliothek Bamberg

DEM HERRN

JOHANN DAVID WEBER

KAUFMANNE IN VENEDIG

DEM

FREUNDE UND KENNER DER WISSENSCHAFT
UND DER KUNST DES ALTERTHUMS

HOCHACHTUNGSVOLL GEWIDMET

VON

FR. CREUZER, G. H. MOSER UND FR. J. MONE.

Vorrede.

Der Verfasser dieses Auszuges hat über seine Arbeit nur wenig zu sagen. Gewünscht wurde eine gedrängte und genügende Darstellung des Ideenganges und Inhaltes des jetzt so stark vermehrten, ja verdoppelten, Creuzer'schen Werkes von Vielen: laut ausgesprochen hat diesen Wunsch Böttiger in dem ersten Bande der Amalthea. Der nächste Zweck, daſs nämlich die Zuhörer des Verfassers des groſsen Werkes einen Leitfaden, gleichsam als Lehrbuch, mit den nöthigen Nachweisungen und Citaten haben möchten, hätte sich vielleicht durch einen weit kürzeren Auszug erreichen lassen. Allein es war ein anderer Zweck nicht von der Hand zu weisen, nämlich ein Auszug für diejenigen, welche jene Vorlesungen nicht besuchen, und aus mancherlei Ursachen das ausführliche Werk nicht studiren können, und dennoch von den Resultaten nicht nur, sondern auch von dem ganzen Gange der Untersuchung eine nicht bloſs oberflächliche Erkenntniſs zu erhalten wünschen. Mit diesem Zwecke

schien nun jener nicht unvereinbar; und so mögen die Letztern des reichlicher Gegebenen sich freuen, die Erstern das Ausführlichere des Auszuges zur Festhaltung des mündlich Mitgetheilten brauchbar finden. Eigene Untersuchungen, weitere Ausführungen einiger Ideen, so wie etliche Einreden, zu denen der Verfasser des Auszuges zuweilen sich hätte veranlaſst finden können, schienen mit dem Zwecke dessen, was er leisten sollte und wollte, nicht wohl verträglich. Das Buch will und soll nichts anderes leisten, als das, wozu es bestimmt ist. Und so möge es denn mit dem gröſsern Werke gleiche Freunde und gleiche Gegner haben.

Ulm, am 30. Juni 1821.

Dr. G. H. Moser.

Da ich bereits in der Vorrede zum vierten Bande der Symbolik und Mythologie zweiter Ausgabe diesen auf meine Bitte verfaſsten Auszug angekündigt habe, so kann sich mein jetziges Vorwort auf die Bemerkung einschränken, daſs derselbe meinen Ideen und Wünschen ganz gemäſs ausgearbeitet und dahier unter meiner Aufsicht gedruckt worden.

Heidelberg am Michaelistage 1821.

Friedrich Creuzer.

INHALTSVERZEICHNISS.

Erster Theil.

Erstes Buch.

Allgemeine Beschreibung des symbolischen und mythischen Kreises.

Seite

Erstes Capitel. Lehrbedürfnisse und Lehrart der Vorwelt. §. 1—11 incl. -- -- -- -- -- -- -- 3

Zweites Capitel. Grammatische Grundlegung. §. 12—25 incl. -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 10

Drittes Capitel. Ideen zu einer Physik des Symbols und Mythus. §. 26—43. -- -- -- -- -- 21

Viertes Capitel. Von den Arten und Stufen der Symbole und Allegorien. §. 44—53. -- -- -- 38

Fünftes Capitel. Ueberblick der Glaubensformen und der wesentlichen Theile des Cultus, besonders des polytheistischen. §. 54—59. -- -- -- 51

(Einleitung §. 54. p. 51. — Orte, die man zum Gottesdienst wählte; Gebet; Θεός § 55. p. 53. — Opfer. Feste, Idololatrie §. 56. p. 57. — Priester, Seher §. 57. p. 59. — Divination und Orakelwesen §. 58. p. 61. — Einzelne Orakel §. 59. p. 61.)

Sechstes Capitel. Historische Uebersicht der Perioden älterer und neuerer Symbolik und Mythologie. §. 60—76. -- -- -- -- -- -- -- -- 63

Zweites Buch.

Ethnographische Betrachtung der Gottheiten und des Götterdienstes.

Erstes Capitel. Von der Religion des alten Aegyptens.

§. 1. Quellen der Aegyptischen Symbolik und Mythologie -- -- 78
§. 2. Die Priesterschaft -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 80

Seite
§. 3. Andeutungen des Ursprungs und Wesens der Aegyptischen Religion -- 83
§. 4. Isis und Osiris -- 85
§. 5. Fortsetzung -- 99
§. 6. Bildliche Darstellungen der Volksgottheiten -- 103
§. 7. Serapis -- 105
§. 8. Typhon -- 107
§. 9. Typhon-Antäus und Sem-Herakles -- 109
§. 10. Sem-Herakles in den Mythen der Nachbarländer -- 113
§. 11. Busiris und Sem-Herakles -- 117
§. 12. Hermes -- 121
§. 13. Die Lehre von der Welt, von den Geistern und von der Seelen Natur und Schicksal -- 130
§. 14. Fortsetzung. (Todtenbestattung der Aegyptier u. s. w.) -- 136
§. 15. Fortsetzung. (Todtengericht u. s. w.) -- 141
§. 16. Fortsetzung. (Historische Anwendung des Geisterreichs auf die Perioden der Aegyptischen Geschichte.) -- 142
§. 17. Cyclen der Aegyptier. (Jahrescyclus, Apis-, Phönix-Periode. — Der Vogel Phönix. Musik der Aegyptier besonders in religiöser Bestimmung.) -- 144
§. 18. Phamenophis-Memnon; die Memnonischen Musen -- 149
§. 19. 20. Thierdienst -- 156
§. 21. Fortsetzung. (Sphinxe u. s. w.) -- 163
§. 22. Von einigen andern Aegyptischen Symbolen. (Lotus, Palme, Meerzwiebel, Persea, Aegyptisches Tau, Sistrum, abgestumpfter Kegel, Wasser.) -- 167
§. 23. Rückblick auf das Aegyptische Göttersystem -- 170

Zweites Capitel. Von den Religionen Indiens.

§. 1. Einleitung -- 175
§. 2. Quellen, und zwar Griechische und Römische -- 178
§. 3. Indische Quellen (Veda's, Purana's, Mahabhârata, Gesetzbuch des Menu, Philosophie, dramatische Poesie, Apolog) 179
§. 4. Uebersicht der Indischen Baudenkmale -- 186
§. 5. Von den verschiedenen Indischen Religionsperioden -- 188
§. 6. Betrachtung der Indischen Religionslehre -- 192
§. 7. 8. Indische Kosmogonie -- 197
§. 9. Ein Blick auf die Vielgötterei der Indier; Schri-Rama, Sita und Hanuman; Indischer Thierdienst; Verwandtschaft der Indischen und Aegyptischen Religionen -- 200
§. 10. Krischna (Krishno) -- 204
§. 11. Indische Pneumatologie und Ethik -- 206
§. 12. Fortsetzung. (Einkleidung der Moral in Bildern; Charakter der Indischen Allegorie und Kunst) -- 209

Drittes Capitel. Von der Medisch-Persischen Religion.

§. 1. Einleitung -- 213
§. 2. Quellen. Ueberblick der Heroensagen, der Religionsperioden und der Denkmale -- 213
§. 3. Medische und Persische Architekturmonumente -- 219
§. 4. Anlässe und Grundlehren der Medisch-Persischen Religion 221
§. 5. Höhere Ansicht des Magiersystems -- 224
§. 6. Dämonologie, Kosmogonie und Eschatologie -- 225

Seite

§. 7. Ethik, Liturgie und religiöse Ansicht des Lebens -- -- -- 227
§. 8. Charakter der Symbolik und Mythik der alten Perser -- -- 231
§. 9. Mitra - Mithras -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 234
§. 10. Mithras -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 237
§. 11. Mithrasmonumente, Mithrasmysterien u. s. w. -- -- -- -- 240
§. 12. Fortsetzung -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 245
§. 13. Mithras Perses oder Perseus -- -- -- -- -- -- -- -- -- 247
§. 14. Mithras als Mittler -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 253

Zweiter Theil.

Viertes Capitel. Von den Religionen des vorderen und mittleren Asiens.

§. 1. Allgemeine Uebersicht und Einleitung (Fortpflanzung Aegyptischer und Asiatischer Mythen und Symbole) -- -- 259
§. 2. Ein Blick auf Vorder- und Mittelasien -- -- -- -- -- -- 261
§. 3. Religion der Phönicier -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 262
§. 4. Phönicische Kosmogonie -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 264
§. 5. Fortsetzung -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 264
§. 6. Dienst der Urania (Mylitta, Anaïtis) -- -- -- -- -- -- 267
§. 7. Deus Lunus und Venus -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 269
§. 8. Cybele und Attis -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 270
§. 9. Fortsetzung -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 273
§. 10. Fortsetzung -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 277
§. 11. Syrische Gottheiten -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 278
§. 12. Fortsetzung -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 280
§. 13. Baalsdienst -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 285
§. 14. Thammuz. Adonisfeier. Priapus -- -- -- -- -- -- -- 287
§. 15. Apollo, Artemis, Ilithyia, Hecate u. s. w. in ihrer Abkunft aus dem Orient -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 292
§. 16. Fortsetzung (Apollo Lycius) -- -- -- -- -- -- -- -- 299
§. 17. Abaris, eine Idee -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 301
§. 18. Zusammenhang in dem Vorder- und Mittelasiatischen Cultus 302
§. 19. 20. Die Cretensischen Letoiden -- -- -- -- -- -- -- -- 303
§. 21. Die Amazonen -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 310
§. 22. 23. Artemis -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 311
§. 24. 25. Hercules -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 318
§. 26. 27. 28. Fortsetzung (Hercules und die Cercopen) -- -- 323

Anhang zum vierten Capitel. Von der Religion Carthago's.

§. 1. Libysche Religionselemente -- -- -- -- -- -- -- -- -- 332
Religion der Carthager. §. 2. Vorerinnerung -- -- -- -- -- 333
§. 3. Grundrifs der Carthagischen Religion -- -- -- -- -- 334
§. 4. Fortsetzung -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 336

Fünftes Capitel. Von dem Ursprunge der Griechischen Religionsinstitute.

§. 1. -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 338
§. 2. (Zamolxis) -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 341

Seite

Sechstes Capitel. Von der ältesten Religion der Griechen, oder vom Pelasgischen Dienst auf Lemnos und Samothrace. Zugleich einige Beispiele bildlicher Culturgeschichte Griechenlands.

§. 1. — 344
§. 2. — 346
§. 3. (Samothrace) — 348
§. 4. (Fortsetzung) — 353
§. 5. (Fortsetzung) — 357
§. 6. (Zusatz) — 361
§. 7. Jasion, Trophonius, die Aloiden und Molioniden — 363
§. 8. 9. 10. Aesculapius, Telesphorus, Hygiea, die Heilgottheiten 368

Siebentes Capitel. Homerus und Hesiodus.

§. 1. Einleitung — 376
§. 2. 3. Hesiodeische Theogonie — 376
§. 4. Verhältnifs des Homerus und Hesiodus zur Religion ihrer Altväter und zu der ihrer Zeitgenossen — 383
§. 5. Kurzer Abrifs des Glaubens und Wissens der Homerischen Menschen — 387

Achtes Capitel. Uebersicht der Griechischen Götter.

Zeus. §. 1. Einleitung und Uebersicht — 391
§. 2. Arcadischer, Dodonäischer und Cretensischer Zeus — 392
§. 3. Zeus der Priesterlehre — 397
§. 4. Zeus als Rechtsquelle und Rechtskörper — 401
§. 5. 6. Zeus als himmlischer Vater, als Hausvater — 405
§. 7. Der Zeus des Phidias als Hellenischer König und Gott-Vater. — Die Olympischen Spiele — 407
§. 8. Zeus der Olympische und Panhellenische — 409
§. 9. Zeus der vergötterte Mensch — System des Euhemerus 411
§. 10. Juppiter der Italischen Völker — 412
§. 11. 12. 13. Here — Juno — 413
§. 14. Poseidon — Neptunus — 423
§. 15. Ares — Mars — 428
§. 16. Aphrodite — Venus — 429
§. 17. Hermes — Mercurius — 430
§. 18. Hestia — Vesta — 432
§ 19. 20. Pallas-Athene — Minerva — 437
§. 21. Phallus, Pallas, Palladium und das Gericht beim Palladium 443
§. 22. Fortsetzung — 449
§. 23. Phönicischer Zweig des Pallasdienstes in Böotien und anderwärts — 453
§. 24. Minerva Itonia — 457
§. 25. Das Attische Geschlecht der Lichtkinder — 460
§. 26. Athene-Hephästobule oder Minerva die Heilende (Medica) 463
§. 27. Minerva-Ergane oder die Künstlerin — 466
§. 28. Minerva-Coryphasia, Coria und die Corybanten, oder die aus Juppiters Haupte geborne reine und reinigende Jungfrau 468
§ 29. Minerva Alea oder die ätherische Zuflucht — 474
§. 30. Minerva Pronäa und Pronöa, oder Tempelwache und Vorsehung — 479

Seite
§. 31. Ideen über Minerva überhaupt -- -- -- -- -- 481
§. 32. Darstellungen der Minerva zu Athen. Die Panathenäen 482
§. 33. Minerva in Rom -- -- -- -- -- -- -- -- 485

Neuntes Capitel. Alt-Italische Religionen.

§. 1. Einleitung -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 487
§. 2. Betrachtung der alt-Italischen Religion überhaupt -- 491
§. 3. Religion der Etrusker -- -- -- -- -- -- -- -- 491
§. 4. Die Gottheiten der Etrusker (Laren) -- -- -- -- 494
§. 5. Von den Penaten -- -- -- -- -- -- -- -- -- 501
§. 6. 7. 8. 9. Janus -- -- -- -- -- -- -- -- -- 504
§. 10. Der Gott Mantus -- -- -- -- -- -- -- -- 515
§. 11. Der Gott Tages -- -- -- -- -- -- -- -- 518
§. 12. Die Augurien -- -- -- -- -- -- -- -- 520
§. 13. Die Theorie von den Blitzen -- -- -- -- -- 522
§. 14. Ein Blick auf die Culte einiger andern Völker des alten Italiens -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 528
§. 15. Religion der Latiner (Römer) -- -- -- -- -- 531
§. 16. Die Salischen Priester -- -- -- -- -- -- -- 535
§. 17. Allgemeine Betrachtung der Religionen des alten Italiens 538
§. 18. Die Palilien und Rom die ewige Stadt -- -- -- -- 540

Dritter Theil.

Drittes Buch.

Die Griechische Lehre von den Heroen und Dämonen; die Bacchischen Religionen und Mysterien; Pan und die Musen; Amor und Psyche und die Weihen von Thespiä; Ceres, Proserpina, die Thesmophorien und die Eleusinien; ein Blick auf das Verhältnifs des Heidenthums zu der christlichen Religion.

Erstes Capitel. Von den Heroen und Dämonen.

§. 1 — 8. -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 545 — 560

Zweites Capitel. Von der Bacchischen Religion.

§. 1. Einleitung -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 568
§. 2. 3 4. Dionysus von Theben -- -- -- -- -- -- 570
§. 5. Der Indische Dionysus -- -- -- -- -- -- -- 579
§. 6. Der Aegyptische Dionysus -- -- -- -- -- -- 582
§. 7. Von der Fortpflanzung Orphischer Lehre -- -- -- 587
§. 8. Von den Orphischen Schulen -- -- -- -- -- -- 589
§. 9. Bildliche Darstellungen aus diesem Kreise -- -- -- 597
§. 10. Von dem Bacchischen Gefolge -- -- -- -- -- 598
Bacchantinnen p. 599. Lenä p. 600. Najaden und Nymphen p. 600. Thyaden p. 601. Mimallonen p. 601. Tityri p. 602.

Seite
§. 11. Fortsetzung. Silene, Satyrn und Faune -- -- -- 603
§. 12. Fortsetzung. Silenus Acratus oder Chalis -- -- -- 608
§. 13. 14. 15. Pan, die Pane und Panisken -- -- -- -- 612
§. 16. Von den Musen -- -- -- -- -- -- -- -- 624

Drittes Capitel. Orphische Kosmogonien und Weltalter.

§. 1. -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 631
§. 2. Die verschiedenen Orphischen Kosmogonien -- -- -- 632
§. 3. Bildliche Vorstellung der Orphischen Urwesen -- -- 635
§. 4. Die Orphischen Weltalter -- -- -- -- -- -- 637

Viertes Capitel. Bacchische Mysterien.

§. 1. Die Athenischen Bacchusmysterien -- -- -- -- -- 639
§. 2. 3. Vom Jacchus, Zagreus und von dem Tode des Gottes, besonders nach Cretischem Mythus -- -- -- -- 642
§. 4. 5. Der Bacchusdienst der Phrygier und ihrer Nachbarn, Sabos und die Sabazien, Bassareus, Briseus und ihre Feste 647
§. 6. Koros und Kora, Liber und Libera in Italien und der Groſsgriechische Dionysus -- -- -- -- -- -- 653

Fünftes Capitel. Von der Lehre der Mysterien, besonders der Bacchischen.

§. 1. Die Lehre von Gott und von der Welt. Dionysus der Schöpfer und Herr der Natur -- -- -- -- -- -- 658
§. 2. Pneumatologie und Anthropologie, oder von den Genien im Geheimdienste, besonders von den Bacchischen -- 665
§. 3. 4. 5. Von der Seelen Schicksal und Wanderung -- -- 670
§. 6. Die Symbole des Bacchischen Lehrkreises, besonders auf Italisch-Griechischen Vasen -- -- -- -- -- -- 676
§. 7. Bildliche Darstellungen aus dem Kreise der Seelenwanderung 688
§. 8. 9. Das Fest der Apaturien -- -- -- -- -- -- 690

Sechstes Capitel. Amor und Psyche und die Weihen von Thespiä.

§. 1. Einleitung -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 699
§. 2. Narcissus -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 703
§. 3. Eros und Anteros -- -- -- -- -- -- -- -- -- 706
§. 4. Bildliche Darstellungen aus dem Erotischen Kreise -- 707
§. 5. 6. Amor und Psyche -- -- -- -- -- -- -- 709

Vierter Theil.

Siebentes Capitel. Von der Ceres und Proserpina und von ihren Mysterien.

§. 1. Standpunkt für die Untersuchung und Quellen derselben 717
§. 2. 3. 4. Die Pontische Ceres und die Sonnenkinder von Colchis und Creta -- -- -- -- -- -- -- -- 719
§. 5. 6. Perseus und Persephone und der Ceresdienst in Argolis und Vorderasien -- -- -- -- -- -- -- -- -- 726
§. 7. Fortsetzung (von der Chimära, Chrysaor, von den Gorgonen u. s. w.) -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 734

Seite

§. 8. Hercules und Pasiphaë, oder Proserpina-Venus und der Ceresdienst im Peloponnes und in Böotien -- -- -- 738
§. 9. Fortsetzung (Pasiphaë) -- -- -- -- -- -- -- 742
§. 10. Minos, Theseus und Ariadne, oder das Opfer des Pflugstiers zu Athen (Minos) -- -- -- -- -- -- -- 746
§. 11. Fortsetzung (Theseus) -- -- -- -- -- -- -- 749
§. 12. Fortsetzung (Theseus, der Starke, der Stierbändiger, Minotaurus, Achelous, das Symbol des Stiers) -- -- -- 753
§. 13. Erysichthon oder der Fluch der Ceres -- -- -- -- 757
§. 14. Proserpina-Dione im Stammlande der Hellenen, Aidoneus, Juppiter-Silenus; Venus-Libitina zu Dodona und Rom 760
§. 15. Fortsetzung (Dione) -- -- -- -- -- -- -- 764
§. 16. 17. Ceres und Proserpina — Diana, der Raub der Kora, das Suchen der Mutter, die Fortpflanzung des Saatkorns, die mystische Blumenlese, Narcissus, die Cerealien in Sicilien und Rom, Ceres die Würgerin -- -- -- -- -- -- 768
§. 18. Proserpina-Minerva, oder Victoria und Vollenderin -- 776
§. 19. Proserpina-Fortuna, die Erstgeborne -- -- -- -- 780
§. 20. Ceres-Proserpina, das erste aller Wesen. Rückblick auf die Aegyptische, Babylonische und Persische Lehre -- 782
§. 21. 22. Isis-Ceres — Athor -- -- -- -- -- -- -- -- 785
§. 23. Die Epiphanie der Ceres; Materie und Geist oder der ewige Krieg zu Eleusis -- -- -- -- -- -- -- -- 791
§. 24. 25. Fortsetzung (Epiphanie der Ceres) -- -- -- -- 791
§. 26. Stierkämpfe -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 800
§. 27. Namen und Beinamen der Ceres und Proserpina, a) der Ceres 802
§. 28. b) Beinamen der Proserpina -- -- -- -- -- -- 805

Achtes Capitel. Eleusis mit seinen Tempeln, Priestern und Traditionen.

§. 1. Eleusis -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 808
§. 2. Fortsetzung (Krieg der Athener mit den Eleusiniern, der Minerva mit Neptunus und Versöhnung für immer) -- 810
§. 3. Fortsetzung (alt-Attische Priestergeschlechter — Eumolpiden, Ceryces, Eteobutaden) -- -- -- -- -- -- -- 813
§. 4. Das Zeitalter der Patriarchen in der Bildersprache von Eleusis; reiner Götterdienst; Priesterthum und Königthum verbunden; die Essener und Essäer; christliche Symbolik, der gute Hirte -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 815
§. 5. Fortsetzung (die Biene und der Honig im priesterlichen Sinn und Gebrauch; Juppiter-Aristäus) -- -- -- -- 816
§. 6. Fortsetzung (älterer reiner Götterdienst. Die Biene Symbol des edelsten Kampfes) -- -- -- -- -- -- 818
§. 7. Erzklang; Cerealischer Weg der Seelen und der Siedler 823
§. 8. Die Essener und Essäer; Name und Ursprung derselben 825
§. 9. Fortsetzung. Die jüdischen Essäer -- -- -- -- -- 826
§. 10. Schluſs. Das christliche Symbol des guten Hirten -- 828
§. 11. Excurs. Juppiters Tod und Grab; Juppiter-Picus -- 829
§. 12. Fortsetzung. Juppiter, der seelige Patriarch, der Wahrsager, und Ceres, die Prophetin -- -- -- -- -- 832

Die Thesmophorien der Athenienser.

§. 13. Einleitung -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 834
§. 14. Das Fest selber und dessen Bedeutung. Von den heiligen Pflanzen bei diesem Feste -- -- -- -- -- -- -- 836

Seite

§. 15. Fortsetzung. Das Lachen und Scherzen der Thesmophoriazusen -- -- -- -- -- -- -- -- -- 839

Uebersicht der Eleusinien.

§. 16. Stiftung, Verfassung, Priesterpersonale, Gesetze -- -- 842
§. 17. Die grofsen und kleinen Mysterien und die Zeit ihrer Feier 846
§. 18. Verhältnifs der kleinen Mysterien zu den grofsen. Ansichten der Philosophen von den Mysterien -- -- -- -- 848
§. 19. Inhalt der Mysterienlehre -- -- -- -- -- -- 852
§. 20. Die Feier der grofsen Mysterien -- -- -- -- -- 853
§. 21. Excurs. Ceres, Eleusine, Dyas, oder Abfall und Rückkehr 857

Rückblicke, Hinweisungen auf das Christenthum.

§. 22 — 25. -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 860

Erster Anhang. Ein andeutender Versuch über die Frage: Wie die Apostel den Rathschlufs Gottes bei Erschaffung des Menschengeschlechts in der Erscheinung des Christus enthüllt gefunden haben? Von J. F. Abegg. -- -- -- -- -- 865

Zweiter Anhang. Vergleichende Zusammenstellung des christlichen Festcyclus mit vorchristlichen Festen. Von C. Ullmann.

§. 1. Kurze Betrachtung der einzelnen christlichen Hauptfeste 871
§. 2. Analogie des christlichen Festcyclus mit dem Jahresfortgang im Naturleben -- -- -- -- -- -- -- -- -- 875
§. 3. Verhältnifs des christlichen Festcyclus zu den Festzeiten des jüdischen Volkes -- -- -- -- -- -- -- -- 876
§. 4. Analogie des christlichen Festcyclus mit manchen heidnischen Festen -- -- -- -- -- -- -- -- -- 877
§. 5. Schlufswort. Ergebnisse aus dem Vorhergehenden -- -- 881

Uebersicht der Geschichte des nordischen Heidenthums.

§. 1. Völker im Norden und Sitze ihrer Religionen -- -- -- 885
§. 2. Priesterschaften und ihre Verbindungen -- -- -- -- 887
§. 3. Priesterlicher Unterricht und dessen Ueberbleibsel, die Ueberlieferungen -- -- -- -- -- -- -- -- -- -- 889
§. 4. Mischung und Uebertragung der Ueberlieferungen -- -- 896
§. 5. Religionslehre des finnischen Stammes -- -- -- -- 901
§. 6. Religion des slawischen Stammes -- -- -- -- -- 905
§. 7. Glaubenslehre des teutschen Stammes -- -- -- -- 909
§. 8. Glaubenslehre des celtischen Stammes -- -- -- -- 919
§. 9. Einführung des Christenthums -- -- -- -- -- 923

CREUZERS

SYMBOLIK UND MYTHOLOGIE

IM AUSZUGE.

ERSTER THEIL.

Erstes Buch.

Allgemeine Beschreibung des symbolischen und mythischen Kreises.

Erstes Capitel.

Lehrbedürfnisse und Lehrarten der Vorwelt.

§. 1.

Ob der Zustand der Klarheit und Besonnenheit, wo selbst das Geistigste schlichten, bildlosen Vortrag und eigentliche Bezeichnung für die Mittheilung erträgt, der ursprüngliche Zustand der Menschheit gewesen, welcher nur durch allmähliche Verdunklung verdrängt worden: oder der hülflose und ärmliche, in welchem wir die Griechen erblicken, deren Anfänge religiöser Erkenntnifs uns Herodotus (II., 52) schildert, bleibe jetzt unentschieden. Von dem letztern lehrt uns dieser Geschichtschreiber:

§. 2.

«Anfänglich opferten die Pelasger namenlosen Göttern, als Ordnern der Welt, und beteten zu ihnen. Spät erfuhren sie deren Namen von den Barbaren, und diese Namen erlaubte ihnen das Orakel zu Dodona, damals

das einzige, zu gebrauchen. Von den Pelasgern empfingen sie nachmals die Hellenen» [1].

Zwischen diesem einfachen, fast stummen Cultus und den beredten Göttergeschichten bei Hèsiodus und Homerus, mit Geschlechtsregistern, Aemtern, Beinamen und Gestalten, mufs eine Zwischenperiode gelegen seyn, deren Beschaffenheit uns derselbe Schriftsteller mehr als ahnen läfst in dem, was er uns von der Gestalt der alten Pelasgischen Hermesbilder und von der darangeknüpften Lehre der Priesterschaft auf Samothrace erzählt (II, 51.).

§. 3.

Dieser Mittelzustand ist die Periode des Priesterthums. Diese Priester haben ein Volk vor sich, arm an Sprache und Begriffen, arm an geistiger Gewandtheit. Belehrung auf dem Wege der Demonstration ist hier unmöglich. Nur das Imposante weckt aus dem Schlummer halbthierischer Stumpfheit. Dieses Imposante ist das Bild, erwecklicher, als die gründlichste Erörterung, die auf dem weiten Wege des Begriffes ohne Eindruck bleiben müfste.

§. 4.

Dafs die ältesten Lehrer der Griechen das einsahen und thaten, lehren entschiedene Zeugnisse. Pausanias (Arcad. 8, 2.) sagt: Die Weisesten unter den Griechen sprachen nicht in deutlichen Worten, sondern auf räthselhafte Weise. Und Clemens von Alexandria: (Strom. VI, 2. p. 737. Pott.) Der symbolische Vortrag war, wie unsern Propheten, so den Leh.

1) Ueber das Wesen der ältesten griechischen Götter erklärt sich Plato auf eine bemerkenswerthe Weise im Cratylus p. 397. c. d. Steph. p. 49. Heindf. vergl. Simplicius zu Epictet p. 358. Schweigh. Eustath. z. Iliad. 1, p. 9. Bas. und 14. p. 966.

rern der alten Griechen und verschiedener barbarischen Nationen eigen. Pausanias preist jenes als eine Frucht der Klugheit, Clemens macht auch (Strom. II, 1. p. 429.) auf die Nothwendigkeit dieser Methode in Beziehung auf die Bedürfnisse der Lehrlinge aufmerksam. Hierher gehört noch, was Pausanias (Boeot. 30, 5. 6.) von der ältesten griechischen Lehrpoesie und ihrer des Reizes schöner Form nothwendig ermangelnden gewichtvollen, oft in grellen Bildern sich aussprechenden Kürze sagt. (Vergl. dazu Jamblich. de vita Pythag. C. 23. p. 86. Küst.)

§. 5.

Offenbarung also, nicht Begriffsentwickelung, war jene alte Lehrart. Den Völkern, die dem Elementendienst anhängen, sind alle einzelne Naturphänomene bedeutsam, die Natur spricht zum Menschen durch Zeichen, nur Kundigen vernehmlich. Hier schon der Keim (aber mehr nicht, als Keim) des Philosophems von dem Weltganzen, als einem groſsen Thiere, (ζωον) und der sublimen Lehre von der Weltseele. Nach dieser Denkart lebt in der Körperwelt Alles; der Pantheismus der Phantasie bevölkert die Welt und ihre Kräfte mit Göttern. Was späterhin abstracter Satz des Pantheismus ist: Alles ist ein Bild der Gottheit; das ist unter solchen Völkern alter Glaube. Was das spätere Alterthum so ausdrückt: die Natur prägt ihre unsichtbaren Begriffe durch Symbole in sichtbaren Formen aus, regt sich schon in der schöpferischen Kindesphantasie grauer Vorwelt.

Furcht und erhebendes Selbstgefühl bilden den Glauben: von allem Lebenden kann einzig der Mensch mit Göttern umgehen; sie sprechen zu ihm durch Träume, Vögel, Eingeweide der Opferthiere, Dunst aus den Tiefen der Erde, durch unverhoffte Zeichen (σύμβολα) aller Art, deuten ihm Gegenwart, lehren Zukünftiges.

§. 6.

Diefs ist die Basis der ältesten griechischen Priesterlehre. Sie ist zuerst ein Namengeben für das Namenlose, ein Vorbeten in kurzer gedrängter Formel. Der begeisterte Beter, überzeugt von der Nähe der Gottheit, sprach auch in diesem Sinne; sein inhaltreicher, kurzer Spruch hatte Kennzeichen und Gewicht eines Götterspruchs. Gebet ist Wurzel alter Lehre: Deuten und Offenbaren ihre ursprüngliche Form. Dieses Hindeuten und Vorzeigen, dieses Vergleichen, Weisen und Zeigen des Zusammenhanges der Erscheinungen mit dem Unsichtbaren, war erste Hülfe für den nach Belehrung ringenden Haufen, es waren δείξεις θεῶν.

§. 7.

Diesen Gang der Lehrbildung unter den Griechen zeigt uns der alte Sprachgebrauch, die treueste Urkunde der Völker. Die ältesten Dichter und Prosaiker sprechen, wo von Lehre die Rede ist, immer vom Augenschein, von Zeigen und Weisen [2]). Daher sind und heifsen die Exegeten ursprünglich Vorzeiger der Tempelmerkwürdigkeiten, besonders auch Personen höherer Bestimmung, die den Laien mit dem Göttlichen in Einverständnifs setzen, die die Zeichen des Himmels und die Merkzeichen in den Opferthieren wiesen und die Orakel deuteten. (S. Timaei Lex. Plat. p. 111. ib. Hemsth. et Ruhnk.) Ihre Sprache ist, wie die der Orakel, dunkel; sie enträthseln deren Sinn durch Ver-

2) Z. B. Homer Odyss. X, 302 sq. Iliad. 1, 87. Hymn. in Cer. 479. u. daselbst Ruhnken. Euripid. Phoen. 533. Marm. Oxon. p. 23. Aristoph. Av. 708. ib. Beck. Herodot. II, 49. cf. VI, 135. VII, 183. — Besonders wird καταδεικνῦναι von der ersten Erfindung aller der Dinge gebraucht, die zur Civilisation und religiösen Erziehung der Menschheit gehören. S. Wyttenbach. Animadvv. ad Plutarch. Operr. VI. 1. p. 128.

gleichung (εἰκάζουσι: Herodot. I, 84. ib. Valcken. und Ruhnken ad Tim. Lex. Pl. p. 95.), nicht durch die Verständlichkeit einer erlernten Begriffsweisheit: sie sind Seher und Räthseler (αἰνικταί [3]), wie die Gottheit, deren Sprüche sie deuten.

§. 8.

Ein allgemeiner Drang der Menschennatur fordert früh bestimmte äußerliche Zeichen und Bilder für unbestimmte Gefühle und dunkeles Ahnen. Selbst Völker, die dem Sterndienste huldigten, verfielen in Idololatrie: der sinnliche Pantheismus reißt dazu hin. Das Regen der physischen Natur ergreift ein kräftiges Volk; dieses erkennt darin das verborgene Walten einer Gottheit; dieser Gottheit Gestalt und Kraft, will es, soll ihm sichtbar werden. Da muſs der Priester, seinen göttlichen Beruf zu beglaubigen, schöpferisch werden, wirken und bilden; nun, das Unsichtbare sichtbar hinstellend, erzeugt er das Göttliche, bezeugt des Gottes Kraft und die Wahrheit seiner Andacht; der Exeget wird καταλαϑιστής [4]), gleichsam Bewahrheiter. Jenen Pelasgern (§ 2.) hatte bereits ein schöpferischer Bildner die Naturkraft, deren geheime Gewalt sie empfanden, in einer Herme verkörpert.

§. 9.

Der Bildner und Schöpfer der Symbole ist anfangs auch ihr Deuter, und umgekehrt. Die ältesten Bilder stiftet der Gott selbst und ist selbst Lehrer. Die ehrwürdigsten Tempel verwahrten ein διοπετές, als aus den Höhen des Himmels von Zeus herabgesendet, ein rohes Schnitzbild oder steinernes Idol, an dessen Besitz die

3) Diog. Laërt. IX, 6. Plutarch. de Pyth. Orac. p. 657. de anim. generat. in Tim. p. 177.

4) Hesych. unter diesem Worte.

Wohlfahrt des gemeinen Wesens geknüpft war. Apollo selbst setzt seinen Dienst zu Delphi ein, Demeter lehrt zu Eleusis die Attischen Könige ihren Geheimdienst, sie selbst hat, ihre verlohrne Tochter suchend, den hülfreichen Gebrauch der heiligen Zeichen oder Symbole gefunden [5]). So vereinigt sich Göttliches und Menschliches. Der Anbetungswürdige wird selbst erster Lehrer und Beter; ja oft schmilzt Inhalt und Lehre mit dem Beter und Lehrer in der Sage zusammen. So ist Hermes dem Aegypter Religionslehrer und Buch der Bücher: Hom dem Perser Lehrer des ewiglebenden Wortes und zugleich Trank des Heiles und erquickender Lebensbaum. Hierher gehört auch der Dodonäische Orakelbaum und ähnliches.

§. 10.

Der Lehrer ist ein Gott Verwandter (διογενής); deutend oder schaffend ist er Bildner, giebt er Formen. Sinnbildnerei für das Ohr ist noch nicht von der für das Auge geschieden. Die ältesten Religionsstifter stellten aber ihre Dogmen in wirklichen Bildern hin. So hatte Zoroaster in einem Berge eine kosmische Grotte gebildet, worin die Erdzonen und Elemente symbolisch gebildet waren [6]). Aehnlich war wohl jene Brachmanengrotte bei den Indiern mit den darin verehrten Götterbildern [7]); und bekannt ist die symbolische Baukunst der Aegyptier. Bild aus der Hand und Bild aus der Rede des Priesters war in Ursprung und Absicht Eins. Jenes

5) Schol. Pind. Ol. XII, 10. p. 436. Heyn. p. 263. Boeckh. Schol. Aristoph. Av. 720. p. 76. ed. Beck.

6) Porphyr. de antro Nymph. c. 6. der dem Eubulus nacherzählt. Vgl. Clem. Alex. Strom. V. c. 5. p. 662.

7) Porphyr. de Styge ap. Stob. Eclog. phys. I, 4. p. 145. Heeren. vgl. Eustath. ad Odyss. O, 404. p. 583, 28. Basil.

Sinnbild, dieses Sinnspruch. Man blicke nur auf die Apologen eines Pilpai, die Sprüche der Ebräischen Propheten, die Orakel der Griechen, die Symbole des Pythagoras: alle verweilen im Beharrlichen, alle malen für das Auge. Ihr Lehrkreis ist die ganze Natur, und deren bleibende Ordnung in den sichtbaren Erscheinungen; sie weisen auf deren Gesetze hin und gründen auf sie die Gesetze unseres Verhaltens. Darum lassen sich auch dergleichen alte Gnomen leicht in ein Bild fürs Auge umsetzen, denn Bild und Wort sind noch nicht geschieden. So heifst משל prägen, ein Bild aufdrücken und ein Gleichnifs in der Rede niederlegen, in einem Spruch ausdrücken. So sind im Deutschen prägen und sprechen Eines Stammes.

§. 11.

Vortrag und Cultus des Alterthums neigt sich also zum Sinnbildlichen. Das lehren die bestimmtesten Zeugnisse, welche diese Lehrweise von der spätern demonstrativen oder discursiven aufs entschiedenste trennen. Das Symbol aber, das zwar schon bei den Aegyptiern und im alten Morgenlande sich frei machte, ward hauptsächlich durch die Griechen zum Schönen gebildet. Diese hatten von den Aegyptiern gelernt, die Evidenz mehr bei dem Sinne zu suchen, als bei dem Verstande; aber den Griechen hatte ihr eigener glücklicher Geist es eingegeben, den bildlichen Ausdruck der Ideen mit dem Schönen zu verbinden.

Zweites Capitel.

Grammatische Grundlegung.

§. 12.

Eine neue Seite der Betrachtung des symbolischen Ausdrucks enthüllt Jamblichus [8], wenn er sagt, daſs derselbe als eine Nachahmung der sinnbildlich wirkenden Natur selbst zu betrachten sey. Simplicius [9]) sondert bestimmter zwei Hauptgebiete des Sinnbildlichen im Ausdrucke, indem er sagt: einige der alten Lehrer hätten die mythische Hülle für den Vortrag ihrer Gedanken gewählt, andere die symbolische. So zerfallen die Erzeugnisse alter Religion und Philosophie in zwei groſse Massen, welche die Grundlage der folgenden Untersuchung bilden werden. Eine Stelle des Proclus [10]) mag diese einleiten:

§. 13.

«Die von göttlichen Dingen durch Zeichen andeutend (intuitiv) reden, reden entweder symbolisch und mythisch, oder sie reden durch Bilder. Die aber unverhüllt ihre Gedanken ausdrücken, tragen sie theils in wissenschaftlichem Durchdenken vor, oder vermittelst einer göttlichen Eingebung. Ein Vortrag, der durch Symbole das Göttliche auszusprechen strebt, ist Orphisch und überhaupt den Verfassern der Theomythien eigen; der Vortrag durch Bilder ist Pythagoreisch.»

Hier ist das Intuitive (die ἔνδειξις), worin der Begriff des Zeichens, also der Hülle, enthalten ist, dem

8) De myster. Aegypt. Sect. VII. c. 1. § 150. ed. Gale.

9) Praefat. in Aristot. Categor. Sect. X. et XI.

10) Procl. in Theolog. Platon. I, 4 p. 9.

Unverhüllten (ἀπαρακαλύπτῳ) entgegengesetzt. Simplicius a. a. O. setzt dem andeutenden Vortrage das discursive Lehren (διεξοδεύειν) entgegen. Jamblichus aber (l. c. I. 21.) fafst alle Unterarten des intuitiven Lehrens unter dem Ausdrucke συνθήματα (anschauliche Bezeichnungen) zusammen. Und so dient auch hier wieder sinnlicher Ausdruck zur Benennung des nichtsinnlichen Vortrages. Ja es versinnlichte selbst ein Mythus den bildernden Griechen die Entstehung des discursiven Redens und der damit verbundenen Buchstabenschrift. Hermes war für beide Erfindungen das Symbol, ein heiliger Steinhaufe war das Bild der aus Begriffen zusammengesetzten Rede und der aus Elementen nach und nach zusammengesetzten Buchstabenschrift [11]).

§. 14.

Das intuitive Lehren scheidet also Proclus in zwei Unterarten, in die symbolische und mythische, und in die, welche durch Bilder redet; jenes heifst Orphisch, dieses Pythagoreisch. Unter diesem versteht er die mathematischen Figuren, wodurch Pythagoras die Begriffe im Raume construirte. Figuren und Zahlen bezog er auf die Götter, sie waren ihm Bilder zur Bezeichnung des Göttlichen. Von diesen Bildern aber unterscheide man die symbolischen Sprüche [12]) des Pythagoras und seiner Schule und seine symbolischen Ausdrücke [13]).

Aus dem Bisherigen bildet sich nun folgende Uebersicht:

11) Suidas v. Ἑρμ. Eudocia Violar. p. 159 in Villoison. Anecdot. vgl. Herodot. II, 126.

12) Z. B. χοίνικι μὴ ἐπικάθισαι. Gesammelt und erklärt hat sie Lil. Gyraldus, (Philosophi Pythagorae Symbolorum interpretatio) Opp. T. II. p. 637 — 684.

13) Z. B. τὴν θάλασσαν ἐκάλει εἶναι δάκρυον. S. mehrere bei Porphyr, de vita Pythag. p. 41. sq. ed. Kust.

Die Lehre von dem Göttlichen wird vorgetragen:

- entweder verhüllt (ἐν παραπετάσμασιν) Intuitive Lehrart (Ἔνδειξις) Diese ist
 - entweder symbolisch τὸ συμβολικόν,
 - oder mythisch τὸ μυθικόν,
 - und zwar
 - entweder fürs Auge durch das Bild.
 - oder fürs Ohr durch die Rede.
 - oder ikonisch (mathematisch) τὸ εἰκονικόν,
 - Lehrart der Pythagoreer in so fern sie durch mathematische Figuren (σχήματα) oder durch Zahlen (ἀριθμοί) lehren.
 - entweder Orphisch und überhaupt in den Theomythien (ἐν ταῖς θεομυθίαις.)
 - oder Pythagorisch in so weit die Pythagoreer in Sprüchen (συμβόλοις) reden.
- oder unverhüllt (ἀπαρακαλύπτως) Discursive Lehrart (Διέξοδος). Diese entsteht
 - entweder wissenschaftlich κατ' ἐπιστήμην
 - oder aus Inspiration κατ' ἐπίπνοιαν.

§. 15.

Wie unterscheidet sich nun das Symbolische von dem Mythischen? Es wird sich zeigen, daſs diese Unterscheidung nicht ein Lehrsatz späterer Theorie, sondern vielmehr in dem Wesen des Alterthums selbst gegründet ist. Es fordert aber der von dem Sprachgebrauche der Alten so sehr abgehende, verwirrende Sprachgebrauch der Neuern eine genaue Untersuchung der Ideen der Alten, die sie durch Symbol und symbolisch bezeichneten.

§. 16.

Die Wurzel der durch σύμβολον bezeichneten Begriffe liegt in der dreifachen Bedeutung von συμβάλλειν und συμβάλλεσθαι. Nemlich

1) συμβάλλειν, Getrenntes vereinigen,

2) συμβάλλειν und συμβάλλεσθαι, (cum Dat. pers.) mit Jemand zusammentreffen, eine Verbindung schlieſsen,

3) seine Meinung mit einem vorliegenden Falle vergleichen, vermuthen, etwas Räthselhaftes zu errathen suchen [14]).

Also der einfachste Begriff von σύμβολον ist; Ein aus Zweien Zusammengesetztes [15]). Daher hieſsen die zwei Hälften der als Unterpfand eines geschlossenen Gastrechts zerbrochenen Täfelchen (ein uralter, heiliger Gebrauch) σύμβολα (tesserae hospitali-

14) Herodot. I, 68. IV, 111. Photius Lex. gr. p. 404. Dionys. Halic. de Compos. Verb. p. 199. ed. Schaefer. vgl. Creuzer. Commentt. Herodott. I, c. 2. §. 23.

15) Platon. Sympos. c. 16. init. Aristot. de generat. anim. I, 18.

tatis), auch συμβόλαια [16]). Der Ausdruck umfaſste dann alle Verbindungen, und später alles, was nach und nach an die Stelle des ersten rohen Merkzeichens trat. Daher dann Bundesacte, Handelsverbindung der Staaten; Unterpfand bei Kauf und Contract; der Ring, den man statt der wirklichen Beiträge zu einer gemeinschaftlichen Mahlzeit gab, und später einlöste; Pfand bei Wechselgeschäften; die tessera militaris und die Parole selbst; jedes verabredete Zeichen im Kriege; jede Marke; jedes Zeichen bei einer Verlobung, besonders Verlobungsring; dann Siegelring und Ring überhaupt [17]).

§. 17.

Ist nun dieſs erwiesen, so muſs der Begriff von σύμβολον mit dem allgemeinen Begriffe von Zeichen (σημεῖον) selbst zusammenfallen; dann bezeichnet es Zeichen im Gegensatz gegen das Wesen, Wort als Zeichen der Sache, Sinnbild als Zeichen einer Handlung oder Gesinnung [18]). Die bisher angeführten Bedeutungen von σύμβολον lassen sich aber alle noch von der ersten Bedeutung des Worts συμβάλλειν

16) Isidori Etymol. L. V. c. 24. p. 204. ed. Areval. die Ausleger zu Lucian. Asin. T, II. 567. sq. Hemst. T. VI. p. 466. Bip.

17) Beweisstellen: Photius Lex. Gr., Schol. und Heind. zu Plat. Gorg. p. 127. Creuzer ad calc. Plotini de Pulcr. p. 115. Demosth. de Halones. p. 70. Oudendorp. ad Thom, Mag. p. 818. Diog. Laërt. X. §. 150. ib. Kuhn. Athenaeus Lib. III. c. 86. ib. Casaub. T. II. p. 320. Schw. Xenoph. Cyrop. VI. 1, 45. ib. Fischer. Casaubon. ad Theophr. Charact. VI. p. 87. Plin. H. N. XXXIII. 1, 4.

18) Sext. Empir. adv. Math. VIII. p. 475. Fabric. Budaei Comment. Ling. Gr. p. 867. Callimach. Fragm. CIII. p. 475. Ern. vgl. Frgm. CXXII. Plutarch. Präcept. conjug. p. 548. Wytt.

herleiten. Für den höhern Sinn muſs jedoch an die beiden andern Bedeutungen erinnert werden, ohne deren Berücksichtigung sich grundfalsche Ansichten der gottesdienstlichen Symbolik ergeben.

§. 18.

Aus der zweiten und dritten Bedeutung nemlich entfaltet sich der Kreis der religiösen Deutung (μαντεία), die sich auf den Sinn des Gehörs und des Gesichts bezieht. Für jenen Sinn ist der Orakelspruch, bedeutsame Laute (χρησμός, φήμη, κληδών, ὄττα, ὀμφή): für diesen das Gesicht (Erscheinung, φάσμα), ein Phänomen, das von dem gewöhnlichen Naturgange abweicht (τέρας monstrum), dann σύμβολον, Zeichen überhaupt, in die Augen fallendes Zeichen, etwas Unverhofftes, das ominöse Begegnen eines Menschen, Blitze und ähnliche μετέωρα, besonders der bedeutende Vogelflug und alle Augurien [19].

§ 19.

In dieser neuen Ideenreihe treten die, von den Griechischen Grammatikern nicht gehörig betrachteten, Grundbegriffe des Natürlichen, Ursprünglichen, aber auch des Zufälligen, des in seinem Ursprunge Dunkelen, mithin, nach dem Glauben des Alterthums, Göttlichen, hervor. Der Sprachgebrauch der alten classischen Schriftsteller Griechenlands führt ja (S. d. Note 19.) das Symbol in den Kreis der Religion ein, um die Verhältnisse zwischen Göttern und Menschen zu bezeichnen, die keiner Erklärung, aber einer Deutung fähig sind. Die Natur sprach aus ihren Tiefen

19) Ruhnk. ad Timaei Lex. Plat. v. ὄττα. Xenoph. Mem. I. 1, 3. Wyttenbach ad Julian. p. 158. ed. Lips. Aeschyl. Prometh. 487. Schütz. Aristoph. Av. 720. Spanh. ad Callim. Hy. in Pallad. 123.

den Menschen durch Vorzeichen oder Warnung an: dieses Ansprechen ward ihm σύμβολον. Es kam ihm unverhofft oder er suchte es in wichtigen Lagen des Lebens zu erlangen. Den Begriff des Ursprünglichen im Symbol gab jenen Menschen der Glaube an die Beseelung der ganzen Körperwelt, deren Grundkräfte, in Götter personificirt, über diese Zeichen walteten und selbst die ersten Ausleger waren. Die Verbindung der Zeichen mit dem Bezeichneten ist darum nicht willkührlich, sondern ursprünglich und göttlich; der ganze Götterdienst ist eine Fortpflanzung jener Hülfe, die die Götter zuerst den Menschen leisteten, und auf dieser uranfänglichen Verbindung ruht alle Symbolik, wodurch die Priesterschaft das höhere Wissen abspiegelt. So steht denn das Symbol hoch über allen andern Arten bildlichen Ausdrucks [20].

§. 20.

Einen neuen Grundbegriff des Wortes σύμβολον giebt die Lehre von den symbolischen Antworten der Stoiker [21]. Sie unterschieden Frage (ἐρώτησις) und Erkundigung (πεῦσις): jene erfordern eine symbolische Antwort, diese nicht [22]. Es war eine Antwort durch einen Wink oder eine Gebärde. Es galten sogar die Antworten ja oder nein als symbolische, weil sie nichts anderes seyen, als eine ausgesprochene Gebärde, dem Ohre vernehmbar, wie jene fürs Auge. Daraus geht der

20) Jamblich. de myster. Aegypt. I. 11. p. 20. Plethonis Scholia in Oracula mag. Zoroaster. p. 45, ed. Opsopoei, p. 88. ed. Galaei.

21) Sext. Empir. adv. Math. II. 7. Davis. ad Cic. de Fin. II. 6. init.

22) Ammonius s. v. ἐρωτᾷν. Diog. Laërt. VII. 66. Eustath. ad Odyss. III. p. 112, Suidas v. ἀξίωμα.

neue Grundbegriff von σύμβολον, nemlich der der momentanen Anschaulichkeit hervor [23]).

§. 21.

Nun heifst denn auch σύμβολον jedes mit Einemmale volle Ueberzeugung gebende Wort [24]); ein denkwürdiges Wort lebendiger Erinnerung, und, wie es im Volkscultus gewisse Theile des Götterdienstes bezeichnete, bezieht es sich auch auf die Geheimlehre und den Dienst in den Mysterien. Symbole heifsen also z. B. die Hirschkalbfelle, womit sich die Eingeweihten verhüllten; aber auch die Formeln, woran sich die Eingeweihten erkannten [25]).

§. 22.

Alle diese Bedeutungen gingen in das Christenthum über. Zuerst hiefsen σύμβολα die in Formeln niedergelegten Glaubenslehren, dann die Erkennungsworte und Zeichen der Christen, dann die sichtbaren Zeichen und Unterpfänder des unsichtbaren Heiles: die Sacramente und Christus, als Stifter derselben, heifst ὁ τῶν συμβόλων δημιουργός [26]).

§. 23.

Der Grund dieses christlichen Sprachgebrauches ist allein im Heidenthume aufzusuchen. So wie die gebildeten Heiden in dem öffentlichen Cultus keine Befriedigung fanden, und deswegen in abgesonderte Gesellschaf-

23) Schol. Eurip. Med. p. 271. ed. Beck. Plotin. En. V. 8, 10.

24) Herodot. V. 92, 7.

25) Etymol. M. v. σύμβολα. Clem. Alex. Protrept. p. 18 Potter. Arnob. adv. Gent. V. p. 130. Elm.

26) S. vorzüglich Suiceri Thesaur. Ecclesiast. v. σύμβολον. p. 1089 — 1103. Chrysostom. in Math. p. 699. Casaub. Exercitt. in Baron. XVI. p. 457.

ten zusammentraten, wo ihnen eine reinere Lehre mitgetheilt ward, und wie sie diesen Gewinn ungemeiner Erkenntnifs in Zeichen und Formeln, unverständlich für Ungeweihte, niederlegen: in gleichem Verhältnisse zum gesammten Heidenthume betrachtete sich die Religion der Christen, und in der Ueberzeugung, wie nöthig auch ihr strenge Absonderung von dem Nichtchristlichen sey, behandelte auch sie die Sacramente und die Bekenntnifsworte als unterscheidende Zeichen ihrer Bekenner. Vieles ging aus den heidnischen Mysterien in die Liturgie der Christen über [27]), und so besonders das Ausschliefsliche höherer Bedeutung des Wortes *σύμβολον*, mit der Sitte, gewisse Handlungen und Worte voll Bedeutsamkeit und nachdrücklicher Kürze als Zeichen höherer Weihe auszuprägen.

§. 24.

Wie der Begriff des Symbolischen, so fordert auch der Begriff des Mythischen seine grammatische Erklärung.

Μῦθος leitet man a) von *μύω* claudo; b) von *μυέω* arcanis initio; c) von *μύθω*, *μύζω*, mufso, clauso ore sonum per nares edo. Aus allen diesen Ableitungen ergiebt sich die Grundbedeutung des noch nicht ausgesprochenen, sondern im Gemüthe verschlossenen Gedankens, woran sich früher der Begriff anschlofs: Rede, als Ausdruck des Gedankens [28]). Sichtbar ist auch die Verwandtschaft des Wortes mit dem deutschen Muth und Gemüth.

27) H. Vales. ad Euseb. Histor. Eccles. p. 219. Casaub. l. c. XVI. p. 484.

28) Iliad. XVII. 200. Damm. Lex. Homer. s. v. Tib. Hemsterh. in Lennep. Etymolog. L. Gr. p. 432. Eustath. ad Hom. Il. Vol. 1. p. 334. l. 45. Bas.

Λόγος von λέγω, legen, in Zahlen und sodann in Worten das Einzelne darlegen, hat also den Grundbegriff: Zählen, Rechnen, Reden, Verstand überhaupt und Vernunft [29]).

Ἔπος, das verknüpfte, angefügte Wort, die Rede in ihrer Folge; von ἔπω· (ἅπω, apio, apto) s. v. a. ἕπω, davon in der gebildeten Sprache ἕπομαι in der Bedeutung des Anschliefsens und des unmittelbaren Folgens: sequor ist dasselbe Wort [30]). So hatte Livius Andronicus in dem ersten Verse der Odyssee ἔννεπε durch insece (vom alten sequo) übersetzt. So Sage im Deutschen in der Grundbedeutung Folge; die durch den Gesang des Poëten ausgebildete Sage ist das Epos. Ῥῆμα von ῥέω, fluo, das dem Munde entfliefsende Wort [31]). Verwandt sind ῥέω, ῥέδω, reden, rinnen, Runen.

§. 25.

Der Sprachgebrauch bildete sich nun so: Μῦθος, bei Homer und den seine Sprache nachbildenden Dichtern, jeder Vortrag, ohne Scheidung von Wahrheit oder Unwahrheit des Inhalts; μυθεῖσθαι, reden und erzählen überhaupt. Bei den Joniern ist dann, auch in der Prosa, μῦθος in mancherlei Bedeutung, immer mit dem Urbegriffe gebraucht worden; z. B. Ueberlegung, Berathung, ja eine durch öffentliches Reden sich ankündigende Faction oder Partei, deren Spre-

29) Lennep. Etymol. p. 366. Damm. Lex. Hom. s. v. Kanne Verwandtsch. d. griech. u. deutsch. Spr. p. 252.

30) Scheidii Animadv. ad Analog. L. Gr. p. 434. cf. Lennep. Etymol, p. 214. Gell. N. A. XVIII, 9. Doch vgl. auch Buttmanns Lexilogus I. 63. p. 287 f.

31) Iliad. I. 249. τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδή. Vgl. Theocr. XX, 27. Lennep. Etym. p. 631. ib. Valckenaer.

cher μυθιήτης hiefs. Ja noch Plato braucht μυθολογεῖν völlig alterthümlich für reden, erzählen überhaupt [32]).

Frühe schied sich der Begriff λόγος von μῦθος. Jenes war zwar auch anfangs Sage schlechthin (S. Creuzer, die histor. Kunst der Griechen S. 173). Bald aber ward λόγος für die wahrhafte, μῦθος für die erdichtete Sage gebraucht [33]). Demzufolge nennt Aristoteles die poëtische Erfindung einer Fabel in der Tragödie den μῦθος (Poët. VI. §. 8.); ja man nannte bald die in einer Sage der Dichtung (μῦθος) eingehüllte Wahrheit den λόγος ἐν μύθῳ, und weil ein Mythus oft die Hülle einer Wahrheit und Lehre ward, so definirte man ihn auch wohl so: „er sey eine Dichtung, in der sich die Wahrheit abspiegele [34]).

Fabula schliefst sich nach Ursprung (fari) und Sprachgebrauch vielfach an das Griechische μῦθος an [35]).

32) Apollon. Lex. Homer. p. 558. (ed. pr.) ib. Villoison. Plat. de Legg. I, p. 632. e. vgl. Heindf. ad Phaedr. p. 347 sq.

33) Pind. Ol. 1, 47, Nem. VII, 34. Herodot. II, 45. Plat. Gorg. p. 312. e. Phaedon. p. 399. a.

34) Diod. Sic. I, 93. p. 104. Wefs. Schleusner. Lex. Gr. Lat. in N. T. s. v. Origenes contra Cels. I, p. 330. d. Wyttenb. ad Plut. de S. N. V. p. 83. Suid. v. μῦθος. Theon. Progymnasm. c. 3. init. p. 28. ed. D. Heins.

35) Varro de L. L. V, 7. p. 55. Scal. Augustin. de Civ. Dei VI, 5. init. Vorzüglich Wyttenbach. Philomath. III. p. 302 sq.

Drittes Capitel.

Ideen zu einer Physik des Symbols und des Mythus.

§. 26.

Als Grundlage aller Symbolik haben Neuere eine rohe Historienmalerei angenommen, und die gesammte Hieroglyphik aus der kyriologischen Schrift herleiten wollen. Nach dieser Ansicht stehen an der Spitze die historischen Knotenschnüre der Peruaner, oder die Nägel, die der alte Römer an seine Tempel schlug; dann die Abbildungen in weichern oder härtern Massen, dann die abgekürzten Bilder. Diese Versuche galten dann als Vorstufen der Buchstabenschrift; indem aus dem ersten Versuche, Töne zu malen, sich Wort- Sylben- und endlich Buchstabenschrift erzeuge. Der Buchstabe sey ein Bild des Tones; in der Hieroglyphe ein sichtbares Bild der Begriffe (woher die Begriffsschrift der Chinesen) gegeben [36].

§. 27.

Auf diesem Wege läfst sich aber das Wesen des Symbols nicht finden; denn Sinnbild und Symbol sind von der kyriologischen Schrift nicht dem Grade nach, sondern generisch verschieden. Und so zerfällt denn der ganze Ikonismus in zwei wesentlich verschiedene Gebiete, in das kyriologische und symbolische, und dieses läfst sich nie aus den rohen Versuchen in jenem erklären.

36) Diese Ansicht siehe ausgeführt bei Goguet (Unters. von dem Ursprung der Gesetze, Künste und Wissenschaften. Aus dem Frz. v. G. C. Hamberger) im 1. Thl. S. 17[illegible] ff.

Die Dichtungen und Religionen der Völker legen als Factum ein allgemeines Leben der Dinge zum Grunde, ohne Trennung des Leiblichen und Geistigen. Lebendiges, ja Menschliches erkennt diese Denkart überall und aus innerm Triebe der Natur. Der Mensch ist sich Mittelpunkt der Welt und aus allen Reichen der Natur spiegelt sein Wesen und Leben sich ihm zurück. Mit dieser Weltansicht stehen folgende Gesetze in enger Verbindung.

Die im Alterthum herrschende Anschaulichkeit und Bildlichkeit der Schrift und Rede, des Denkens und Dichtens ist nicht als eine willkührliche und figürliche, sondern als eine schlechthin nothwendige Ausdrucksart zu betrachten.

Der Mensch sieht sich als Mittelpunkt der Schöpfung, erblickt also alle Naturen in seiner Natur, und seine Natur in allen Naturen. Was also der abstracte Verstand wirkende Kraft nennt, das ist ihm Person. Damit hängt nothwendig zusammen das Geschlechtliche mit allen seinen Aeufserungen, Liebe und Hafs, wovon jene Zeugung und Gebähren, dieser Tod und Untergang zur unmittelbaren Folge hat, so wie hinwieder das Leben aus dem Tode neu hervorgeht.

Was wir Bildliches nennen, ist also das Gepräge der Form unseres Denkens, dem das Alterthum zugethan blieb, dem sich aber auch der nüchternste Geist in einer gebildeten Zeit nicht entziehen kann. Als Denkmale dieser bildlichen Weise liegen uns die alten Religionen vor, deren Grundwesen auf der Personification wirkender Kräfte beruht. Die Elemente der Natur sprachen zum Menschen; auch sie erscheint ihm durch Freude und Leid rührbar, sie drückt ihm ihre Empfin-

dungen in redenden Bildern aus. Nicht nur das Volk, auch der Boden beweint einen gefallenen Helden [37]).

§. 28.

Die Betrachtung der metaphorischen und bildlichen [38]) Ausdrucksweise führt uns sofort auf die Grundbegriffe der symbolischen Darstellung. Jene Ausdrucksweise nemlich bringt mehrere Eigenschaften in den Brennpunct eines einzigen Eindrucks, der sich auf einmal der Seele darstellt, und vollendet die Intuition mit einem Schlage (προςβολή, sehr bezeichnend für das Bildliche); wogegen der sondernde und sammelnde Verstand in successiver Reihe die einzelnen Merkmale zur Bildung eines Begriffs zusammenträgt, und eben so successiv sie wieder trennt: welche langsame Verfahrungsart, das discursive Denken, der Grieche auch sehr passend durch διέξοδος bezeichnet.

§. 29.

Aber es soll das Bildliche Ausdruck des Unendlichen werden, die Seele will sich zur Welt der Ideen aufschwingen. Da fühlt sie ihre Beschränkung und eine Sehnsucht, diese Schranke zu durchbrechen, das Unendliche im Endlichen zu gebären, um ohne Hülle zu sehen, was allein wahrhaft ist und unveränderlich bestehet. Aus diesem Schweben der Seele zwischen der Ideenwelt und dem Gebiete der Sinne geht hervor, dafs, was sie erringt, die Zeichen seines Ursprungs an sich trage und in seinem Wesen seine Doppelnatur verrathe, die sich denn auch wirklich in den wesentlichsten Eigenschaften des Symbols zeigt.

37) S. vom Ajas, Pausan. Att. (I.) 35. §. 3. p. 135. Fac.

38) S. die Unterscheidung bei Aristoteles Rhetoric, III, 4. vgl. Poët. 21, 7 sqq.

§. 30.

Schweben, Unentschiedenheit zwischen Form und Wesen, ist daher dem Symbol eigen; das einfache Licht der Idee wird im Symbol in einen farbigen Strahl von Bedeutsamkeit zerlegt. Diese Bedeutsamkeit entsteht eben durch die Ueberfülle des Inhalts in Vergleichung mit seinem Ausdrucke. Daher dessen Wirksamkeit, den Menschen aus der Gewohnheit des täglichen Lebens zu einem höhern Bestreben zu erwecken. Das erkannten die Alten vorzüglich. »Alles, sagt Demetrius (de Elocut. §. 100 sq.), was nur geahnet wird, ist furchtbarer, als was hüllenlos vor Augen liegt. Daher auch die Geheimlehren in Symbolen vorgetragen werden, wie in Nacht und Dunkel. Es ist aber das Symbolische (hier ἀλληγορία genannt, wie §. 243.) dem Dunkeln und der Nacht zu vergleichen.„

§. 31.

Jenes ergreifende des Symbols hängt mit einer andern Eigenschaft desselben, mit der Kürze zusammen. Aber diese Kürze ist nur nachdrücklich, wenn sie prägnant ist, wenn das Symbol wie ein Blitzstrahl ist, der auf einmal die dunkle Nacht erleuchtet und uns einen Blick in eine schrankenlose Ferne eröffnet. Doch nur das Wichtige kann bedeutsam werden; nur was den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, was an das Geheimnifs unseres Daseyns erinnert und was das Leben erfüllet und bewegt, ist für das Symbol geeignet. Darum waren die Alten besonders in wichtigen Lagen des Lebens der göttlichen Anzeigen gewärtig, die sie Symbola nannten [39]). Ein Naturtrieb hatte die Alten zu dieser

39) Ein merkwürdiges Beispiel dieser Denkart ist das des Helenus, der auf der Flucht aus seiner Vaterstadt eine Heimath gesucht hat und

Bezeichnungsart geleitet; erst spät nachher suchten sie sich von ihrem Wesen Rechenschaft zu geben [40].

§. 32.

Dieſs führt uns auf den höhern Gebrauch des Symbols. Soll durch die Kunst das religiöse Ahnen und Glauben in sichtbaren Formen dargestellt werden, so müſste eigentlich das Symbol sich zum Unendlichen und Schrankenlosen erweitern. Dadurch höbe aber die Aufgabe sich selbst auf: denn das Bedingte kann nicht die Stelle des Unbedingten vertreten. Diese Unzulänglichkeit der Kraft zu der Aufgabe bewirkt ein zweifaches Bestreben. Entweder es folgt das Symbol unbedingt seinem natürlichen Hange nach Bedeutsamkeit und will Alles sagen. Da achtet es keiner Naturgesetze, schweift über alle Gränzen aus und wird dadurch räthselhaft. Das Unaussprechliche sprengt die irdische Form, die Klarheit des Schauens ist vernichtet, es bleibt nur sprachloses Erstaunen übrig. Die Symbolik dieses Characters ist die mystische, die in gewissen Schranken immer noch dem religiösen Glauben zum glücklichen Ausdrucke dienen kann.

Oder das Symbolische hält sich auf der zarten Mittellinie zwischen Geist und Natur. In dieser Beschränkung kann es ihm gelingen, selbst das Göttliche gewissermaſsen sichtbar zu machen, und es wird so höchst bedeutsam und ergreifend. Es gehorcht der Natur, fügt sich in deren Form, durchdringt und belebt sie: das Unendliche wird ein Menschliches, und der Streit zwischen beiden ist gelöst. Das ist das Göttersymbol,

dem sie durch den entronnenen verwundeten Opferstier gezeigt wird. S. Etymol. M. in βούτρωτος p. 210, 21, Sylb. p. 191. Lips. Etymol. Gud. p. 113, 33.

40) S. Demetrius de Elocut. §. 243.

das die Schönheit der Form mit der höchsten Fülle des Wesens vereinigt. Da die Griechische Sculptur es am vollendetsten ausgeführt hat, können wir es das plastische Symbol nennen.

§. 33.

Auf diesen engern Kreis verkörperter Ideen sollte der Gebrauch des Wortes Symbol beschränkt werden: denn es sagt alles, was diesen höchsten Aeufserungen des bildenden Verstandes eigenthümlich ist: das Momentane, das Totale, das Unergründliche seines Ursprungs, das Nothwendige.

Das deutsche Wort Sinnbild umfaſst diesen Kreis bei weitem nicht und sollte nur auf die niedere Sphäre dieser Bildnerei eingeschränkt bleiben. Man hat auch Bilder, die der Schrift zur Beihülfe bedürfen, (eine Erfindung neuer Zeit), Sinnbilder genannt, auch Embleme: in welchem Sinne die Alten dieses Wort gar nicht gebrauchten, die damit Bilder bezeichneten, welche an silbernen oder goldenen Gefäſsen angebracht waren und abgenommen werden konnten [41]. Emblem und Sinnbild können nie richtig Göttersymbole bezeichnen.

§. 34.

Die Forderungen, die an das Symbol besonders an die Symbolik der Kunst gemacht werden müssen und von den Griechen in ihren besten Zeiten streng erfüllt wurden, sind erstlich Klarheit, welche sich dennoch mit der Natur des Symbols verträgt, welche das Dunkelnde und Dämmernde ist und nur im Andeuten be-

41) S. Salmas. Plin. Exercitatt. p. 735 sqq. Heyne antiquar. Aufs. II. p. 147. f. vgl Winckelmann in dem Vers. e. Allegorie, im II. Th. S. 667. und dazu Meyer S. 685. 699. 742. der neuesten Ausg. Ern. Clav. Cic. v. Emblema.

steht. Denn da es das Göttliche andeuten soll und will, so soll es, was es zu sagen hat, entschieden sagen, ohne Verwirrung und Umschweife einfältig zum Sinne sprechen. Zweitens Kürze. Das Bedeutende soll nur so weit gesucht werden, als es dem Sinne zusagt. Dadurch wird denn auch von selbst das dritte Gesetz erfüllt: Lieblichkeit und Schönheit.

Die Griechen kannten aber für den Ausdruck höhern Wissens auch eine andere Symbolik, die, weniger bekümmert um das Gefällige, für die Geheimlehre das Bedeutsame vorzüglich suchte, und das Symbol im Aeufsersten endlich zu einem verkörperten Räthsel machte. Hierher gehört besonders die Tempelsymbolik des alten Griechenlands und Roms [42]. Noch räthselhafter bildete natürlich das eigentlich mystische Symbol, welches eine Belehrung voraussetzte, und wozu späterhin oft der Schlüssel verloren ging.

§. 35.

Dafs das Symbolische die Wurzel und Blüthe des Bildlichen ist, zeigt sich auch aus der Vergleichung mit den andern Arten des Ikonismus. Wir betrachten zuerst die Allegorie, oft fälschlich Symbol genannt, und halten das allegorische Bild zur Verdeutlichung mit dem historischen, oder richtiger kyriologischen, zusammen. Der Beschauer und Erklärer des letztern braucht nur zu berichten, was er sieht, er übersetzt das Bild in Sprache, er berichtet, aber deutet nicht. Aber vor einem allegorischen Bilde darf er sich nicht begnügen zu sagen, was sein Auge sieht, er soll den hinter der Oberfläche liegenden Sinn erschliessen. Er habe z. B. die Verwandlung der Gefährten des

42) Pausan. Achaic. 23, 5, p. 322. Fac. über die Fackel der Ilithyia.

Ulysses vor Augen. Sagt er, was er sieht, so erklärt er das Bild kyriologisch. Legt er den Sinn der Erniedrigung des Menschen durch thierische Lust darein [43], so muſs er es deuten, denn es ist eine ὑπόνοια, ein verhüllter Sinn darin, später ἀλληγορία genannt, weil das Bild etwas Anderes sagt, etwas Anderes bedeutet [44].

Es deutet also die Allegorie bloſs einen allgemeinen Begriff, eine von ihr verschiedene Idee: das Symbol dagegen ist die verkörperte Idee selbst. Die Allegorie ermangelt des Momentanen, wogegen im Symbol in einem Augenblicke und ganz eine Idee aufgeht und alle unsere Seelenkräfte erfaſst. Daher begreift auch die Allegorie den Mythus unter sich, das Symbol nicht, denn hier ist momentane Totalität, dort Fortschritt in einer Reihe von Momenten [45]. Der Mythus entfaltet sich am besten im Epos und strebt nur in der Theomythie sich zum Symbol zusammenzudrängen. In der Allegorie ist mehr Freiheit, im Symbol waltet die Nothwendigkeit der Natur. Beide aber verbergen unter ihrer Hülle eine Wahrheit; aber während dieses einer halbverschlossenen Blumenknospe gleicht, stellt sich jene als eine mit breit rankenden Zweigen üppig vegetirende Pflanze dar [46].

§. 36.

Den Charakter der Nothwendigkeit im Symbol kann man auch die symbolische Natursprache nen-

43) Wie Socrates und andere Philosophen. Xen. Mem. 1, 3, 7. cf. Eustath. ad Odyss. X, 136. sqq.

44) Ruhnken. ad Tim. p. 200.

45) Scaliger Poëtic. III, c. 52. S. Meyer zu Winckelmann l. c. S. 685.

46) Zu den gelungensten Allegorien gehören die Platonische von der Seele, als Wagenführer im Phaedrus p. 247. Heind. und die von Amor und Psyche beim Appulejus.

nen; denn das Symbol ist nur eine Erinnerung an das, was in der Natur als unveränderliches Gesetz zu dem Menschen spricht; es versinnlicht z. B. die Selbstbestimmungen der Freiheit, die Unwandelbarkeit eines Entschlusses knüpft es an die unwandelbaren Gesetze der Natur. So in dem Schwur des Achilles: Il. I, 234; in dem Schwur der Phokäer: Herodot. I, 165. Es widmet Menschenwerke der Ewigkeit durch die Erinnerung an den ewigen Gang der Natur. So die eherne Jungfrau auf dem Grabmal des Midas: Plat. Phaedr. p. 264. d. p. 76. sq. Bekk. vollständiger in der Grch. Anthol. T. I. p. 52. ed. Jac. (Analect. I. p. 76.) Nicht die Kunst, sondern ein Grundtrieb unseres ganzen Wesens, der in jenen der Natur näher lebenden Menschen noch nicht verhüllt und geschwächt war, brachte diese Denk- und Ausdrucksart hervor. Aus derselben Wurzel erwuchs auch der im ganzen Alterthum herrschende Hang, der unbelebten und thierischen Natur ethische Gesetze unterzulegen, und sie zum Spiegel des Verhaltens für freie Wesen zu machen. Ein Wort der Lehre, worin ein solches Bild lebendig vor die Seele trat, hiefs αἶνος, ein Wort des Weisen, ein gewichtiges Wort (von αἰνός), ein bedeutsames Wort (vgl. den Begriff von αἰνίττεσθαι), und bezeichnete ursprünglich sowohl ein kurzes Wort symbolischer Lehre, als einen ausgeführten Apolog (Fabel) [47]. Αἶνος hiefs also, was wir Sprichwort, Denkspruch, Sinnspruch, jedes in besonderer Bedeutung, nennen und was man nachher παροιμία hiefs [48]. Wurde ein solcher Spruch nun auch durch Dunkelheit bedeutsam, so wurde er ein Räthsel. Diese Form herrschte

47) S. Valckenaer. ad Ammon. p. 15. Scalig. Poët. III, 83. p. 319. ed. 4. Eustath. ad Odyss. XIV, 508. p. 556, 10. Bas.

48) Eine grofse Menge solcher Sprüche findet sich in den ältern und neuern Sammlungen der Adagia.

und herrscht noch im Orient [49]), sie findet sich bei den Griechen in vielen Orakelsprüchen, in der Dichtung von der Sphinx, und wie sehr die Griechen sie ausbildeten, zeigt sich darin, dafs spätere Schriftsteller sieben Arten derselben unterschieden haben [50]). Deutete des Räthsels eigentlicher Name, αἴνιγμα, auf die Dunkelheit eines solchen Wortes der Weisheit hin, so bezeichnete ein anderer bildlicher Name (γρῖφος, Binsennetz) das Verschlungene, woraus nur der geübte Denker sich herauswindet [51]).

§. 37.

Eben so häufig, als zu freiem Spiele der Phantasie, wurden jene Bilder zum Zwecke der Lehre gebraucht. Die gewichtvollen Worte und Sprüche entfalteten sich zu einer vollendeten Form, zum eigentlichen Aenos (αἶνος) oder zu dem sogenannten Apolog, welchen man im Deutschen ungenügend bald durch Naturfabel, bald durch Aesopische Fabel bezeichnet hat (S. Scalig. Poët. III, 83. p. 318). Dieser ethische Thierkreis umfafst alle Länder der Welt und das ihn durchziehende Licht der Weisheit erleuchtet wohlthätig die Völker. Natürlich, dafs jedes Land in seiner Natur, in seinen Thier- und Pflanzengeschlechtern Sinnbilder für sein Thun und Leben erblickte. — Stellten nun die Griechen an die Spitze solcher Dichtungen gerne die Formel: „Es sagt der alte Spruch„; so rückten sie die Lehre in die ferne

49) S. Joseph. Antt. Jud. VIII, 5. p. 434. sq. Haver.

50) Clearchus beim Athenaeus. X. p. 143. Schw.

51) J. Scalig. ad Varr. de L. L. IV. p. 34. conjectan. p. 60. G. J. Vofs. Inst. Or. IV, 11, 5. p. 203. T. II. Etymol. M. v. αἴνιγμα. Gell. N. A. XII, 6. Casaub. ad Athen. X, c. 69. Creuzer Meletemm. I, p. 85. sq. Beispiele: Iudic. XIV, 13. Apollod. III, 5, 8. Stob. Ecl. Phys. p. 240. ed. Heer. Eustath. ad Odyss. IX, 366. p. 362. Bas.

Vorzeit zurück, wo der Mensch, der Gottheit näher, den Irrthümern menschlichen Denkens noch nicht unterworfen war [52]).

So wie es Gesetz der Apologen ist, auf die Symbole in der sichtbaren Schöpfung hinzuweisen; so wählt dagegen die Parabel einen erdichteten Fall aus dem Menschenleben zur Darstellung einer wichtigen Lehre [53]): und das Exempel (παράδειγμα) sucht aus der wirklichen Geschichte einen ähnlichen Fall zur Bestätigung. Aber nur der Aenos hat die Kraft des Symbolischen, die der Nöthigung; ihm nähern sich indessen die Parabeln des Orients, wohin auch die des Cyrus bei Herodot I, 141. gehört.

Symbol und Aenos kommen überein in der Wichtigkeit der Wahrheit, die sie darstellen, sie stützen sich beide auf das Beharrliche in der Natur. Aber sie unterscheiden sich a) in der Form: im Symbol ist das Momentane, im Aenos das Successive; b) im Inhalte: die Wahrheit des Aenos ist gewöhnlich eine ethische Lehre, das Symbol enthält öfter eine tiefe Wahrheit, ein Geheimnifs des Denkens und Glaubens, ein Geheimnifs der Natur. — Den Aenos in seiner alten Naturform kann man ein ethisch gewendetes und erweitertes Symbol nennen.

§. 38.

Wir kommen nun auf die Betrachtung des Mythus und zuerst auf seine Genesis. — Ein gebildeter Fremd-

52) Beispiele: Buch der Richter IX, 8. 2. Sam. 12. — Callim. Frgm. XCIII. p. 461. ed. Ern. Valcken. ad Amm. I, 3. p. 17. Hesiod. ἔργ. 202. sqq. Huschke de Fabb. Archilochi in Matthiae Misc. philoll. 1. Aristot. Rhetor. II, 20. Liv. II, 32.

53) Aristot. Rhet. l. c. Das N. T. hat bekanntlich deren eine grofse Fülle.

ling hat den Namen ausländischer Cultur unter wilden Stämmen ausgestreut, ein ausgezeichnetes Stammhaupt ist dem Stamme als ein Göttersohn erschienen. Solchen zum Andenken ordnet die Dankbarkeit Feste an, es bildet sich eine ins Unendliche fortschreitende Stammsage. Bildwerke und scenische Darstellungen, Formeln, Invocationen und Lieder verherrlichen das Fest, preisen den Anlafs und des Festes Gegenstand. Die Sage entsteht als Vorläuferin der Historie. So entsteht der historische Mythus. Physische Anlässe zur Entstehung eines Mythus mochten wohl noch häufiger seyn. Der Charakter oder die Kraft eines Thieres[54]), die besondere Gestalt oder Eigenschaft eines Naturkörpers[55]), und die versuchte Erklärung pflanzte sich als Mythus fort. Noch mehr Anlafs gab das Wirken und Bilden verborgener Kräfte der Natur, die dem Naturmenschen so durch und durch belebt war; damit war eine Menge von Erzählungen gegeben, worin ein physisches Element oder ein merkwürdiges Naturphänomen als handelnde Person thätig erschien. Ja selbst die Sprache ward eine fruchtbare Mutter von Göttern und Helden und Mythen. Man denke nur an die Umdeutung der elfenbeinernen Schulter des Pelops zu einer Sage von der Frevelthat des Tantalus[56]). Noch mehr mufsten aus der Hülle des Symbols und der Verschlossenheit der Hieroglyphe Sagen hervorgehen, besonders wo die orientalische Denkart mit dem beweglichen Griechengeiste in Berührung kam. Welche Masse von Mythen rief nicht

54) Pausan. Arcad. 8, 3.

55) Pausan. Attic. 22, 2. ib. 21, 5. Pausan. Corinth. 28, 2. p. 283. Fac.

56 Wozu schon zu Pindarus Zeit der Schlüssel verloren war. S. Pind. Ol. 1, 37 sqq. ib. Schol.

die Ἑλλὰς μυθοτόκος aus der hieroglyphischen Architectur und Sculptur Aegyptens hervor, sich nicht, wie der Aegyptier, mit dem ernsten, schweigenden Symbol begnügend. Was machte z. B. die Griechenphantasie nicht aus dem ägyptischen Nilkrug, was aus dem Kretischen Minotaurus!

§. 39.

So zertheilt sich der Mythus, seinem Inhalte nach, in zwei Hauptäste. Er enthält entweder Sage (πατροπαράδοτα. Dion. Halic. Antt. Rom. V, 48.) oder alten Glauben und Lehre d. i. Ueberlieferung. Schon der alte epische Gesang schied beides (Hesiod. Theog. 100 f.) Diese Aeste breiten sich nun in verschiedene Zweige. Der historische hat unter sich: Sagen aus dem Auslande und aus der Heimath, aus der Asiatischen Vorzeit und dem Wunderlande Aegypten, Berichte von Seefahrern und andern Reisenden, Ansiedelungen. Die Ueberlieferung, unbequem Philosopheme, besser Theologumene oder Theomythien genannt, faſst unter sich die Ueberzeugungen, die sich auf Mensch, Natur und Gott bezogen (eigentliche theologische Mythen), die ethischen Mythen, die physikalischen Traditionen (alte Natur- und Sternkunde) endlich Mythen, in denen Speculationen alter Weisheit versinnlicht sind (Philosopheme mit religiösem Mittelpunkt).

§. 40.

In der Erscheinung zeigen sich jedoch diese mythischen Elemente selten rein und gesondert: sie durchdringen vielmehr einander im Groſsen und Kleinen. Fast nie erscheint die Sage als eigentliche historische Meldung. Feste, Gebräuche und Lieder beschränken sich nicht auf den engen Kreis des Wirklichen: die Sage aus der Fremde gestaltet sich nach dem Grade der Bildung

und dem Charakter des Volkes, das sie erhält und der vaterländische Stolz dreht oft die Sage um, giebt als Wirkung seines Vaterlandes auf das Ausland an, was von aufsen ins Vaterland kann. (Man denke an die Griechischen Mythen vom Dionysus.) — Zuweilen mischt sich alte Begebenheit und alter Glaube, so dafs jene die Grundlage ist, und dieser die Zuthat; bald ist ein physikalischer Mythus mit einer Stammsage gepaart, bald eine Naturbegebenheit mit dem Schicksale des Volkes, bald eine astronomische Lehre mit der Heldensage, bald ein ethischer Satz mit einem Schiffermährchen (z. B. die Erzählung in der Odyssee §. 35).

§. 41.

Charakter des Mythus, sein Stufengang und sein Verhältnifs zum Symbol und andern Hauptarten des Ikonismus.

Im Symbol gelangt ein allgemeiner Begriff in irdischem Gewande durch das äufsere Auge vor das Auge unseres Geistes; im Mythus äufsert die erfüllte Seele ihr Ahnen und Wissen in einem lebendigen Worte, das durch das Ohr in die Seele dringt. Darum sind auch die ältesten Mythen nichts als ausgesprochene Symbole; diese gaben jenen häufig das Daseyn. Es waren blofse Formeln, trocken, abgebrochen und hart, mehr an das Bild, das Beharrliche im Raume, als an das Fortschreitende der Sprache und Rede erinnernd, seltsam und dunkel im Ausdruck, und diefs im ältesten Heldenmythus so gut, wie in den theologischen und mystischen Mythen. So erscheinen in dem symbolischen Orient die Nationen als Thiere. Aber gerade der Heldenmythus reifst den Mythus vom Symbole nach und nach los. Der Gesang blickt auf die Anlässe und die Folgen der Hauptthat, das Epos und sein Wesen, das in der Entfaltung

besteht, durchdringt den Mythus, die Colorirung wird sanfter, das theologische Element verzichtet auf seine Bedeutung, der Mythus befreundet sich mit dem Schönen, indem er sich seiner alten mystischen Würde entkleidet [58].

Ueber den Werth des Mythus entscheiden Theologie und Philosophie anders als Poësie. Diese will ihn, der Bedeutsamkeit nicht achtend, in seiner vollen Schönheit sehen, während jene es beklagen, dafs durch die Mythik der Griechen der höchste Ernst grauer Vorzeit in ein freies Spiel der Phantasie verwandelt worden [59].

§. 42.

Der Mythus, zum blofsen Spiele der Ergötzung geworden, unterschied sich nun eben dadurch von dem, immer auf das Ethische gehenden, Aenos. Dieser wählte frühzeitig die Prosa zu seinem Gewande und konnte in diesem selbst in die Demegorie eintreten [60]; wogegen der Mythus sich mit dem Rhythmus von dem Boden der Wirklichkeit erhob und auf der Bühne das Mittel idealischer Schöpfungen wurde. Waren ihm ethische Zwecke gleich an sich fremd, so fand ihn doch Plato ganz geeignet, in ihm die höchsten Resultate seines Philosophirens niederzulegen [61].

57) Προςμυθευόμενα. Strrabo I, p. 27. Almeloveen.

58) Vgl. Creuzer in den Briefen über Homer und Hesiodus S. 126. sq.

59) Baco de Verulam. de Augmm. Scientt. II, 13. vgl. Kreuzzüge des Philologen (von J. G. Hamann) S. 185.

60) Aristot. Rhetor. II, 20.

61) Im Kritias, Timaeus, im Gastmahl, im Phaedrus und in der Republik. S. Plutarch, de genio Socr. p. 589. F. Juliani Caesares, init.

§. 43.

Dafs der **Mythus** in seiner ältesten Form, durch gedrungene Kürze und momentane Totalität seiner Wirkung, sich noch getreuer an das Symbol anschliefse, und allmählich erst, abgewendet von ihm, sich in das Fliefsende auflöse, davon finden sich überzeugende Beispiele. Hierher gehört aus der Homerischen Poësie die Reise der Götter zum Oceanus Il. 1, 423 ff. vgl. Il. XXIII, 205. Odyss. 1, 23. Ueber die Deutung siehe die Scholiasten Villoisons und Wassenbergs zur ersten Stelle. Es liegt darin offenbar Meldung von dem, was auf einem alten Thierkreise oder einer Hieroglyphe dem Auge erschien. Denselben Charakter trägt die mehr ausgeführte Stelle von der goldenen Kette des Zeus, obgleich schon die Alten in der Deutung dieses bildlichen Philosophems sich trennten [62]. Dasselbe Philosophem, kurz in einem einzigen Verse ausgesprochen, können wir jetzt nachweisen in einer morgenländischen (Indischen) Ausprägung dieser Idee [63]. Da sagt Krishno:

An mir hängt dieses All vereint, wie an der Schnur der Perlen Zahl:

und wir sehen Idee, Symbol und Wort in vollkommenem Einklange. Das Gedachte, in ein **Geschehenes** umgewandelt von einem andern Dichter, gäbe den kurzen **Mythus**: Zeus hat alle Grundkräfte und Körper des Weltalls an einer goldenen Kette am Olympus befestigt. Der Sänger der Iliade verflicht ihn nun aber, uneingedenk der ersten Bedeutung, in die Trojanischen Kriegsereignisse als Drohung, wo sich indessen doch

62) Iliad. VIII, 18. ff. die Stellen der Griechischen Erklärer S. in Heyne's Ausg. Add. Stob. Serm. II, 2, 82. Gataker. ad Antonin. VII, 9. p. 209. (ed. Traj. ad Rh. 1697.)

63) Bei Fr. Schlegel, über die Sprache und Weisheit der Indier. Heidelb. 1808. S. 303. aus dem Bhogowotgita.

noch unter der Hülle des seltsamen Mährchens der tiefsinnige Gehalt verräth. Auf gleiche Abstammung aus alter bildlicher Weisheit, deutet die Stelle von der Strafe der Here (Il. XV, 18 ff.), und die von der beabsichtigten Fesselung des Zeus und von dem hundertarmigen Briareus (Il. I, 396. ff.). Gerade ein solches seltsames Ansehen, welches absondernde Kunstrichter mit der epischen Klarheit des Homerischen Gesanges unverträglich fanden, ist das Charakteristische der inhaltschweren Mythen des Orients, welche der fessellosen Phantasie in den seltsamsten Dichtungen und wunderlichsten Compositionen Raum geben [64]. Nur wo Griechische Mythen mehr den religiösen Vollgehalt und den philosophischen Sinn, als die Schönheit der Form, bezweckten, konnten auch diese bis zum Ungeheuern ausschweifen, z. B. die Orphischen Mythen, besonders die kosmogonischen [65], die des ältern Pherecydes [66], ja selbst noch in der Hesiodeischen Theogonie das furchtbare Lied von der Entmannung des alten Uranus [67].

Dafs der Homerische Hymnus auf die Ceres einen tiefern Sinn in sich verschliefse, wird nun wohl nicht länger geläugnet werden können: aber gerade hier zeigt sich, wie das Mystische im reinen Epos menschlich und gemäfsigt wird.

Es liegen demnach bei aller Trennung des Symbols und des Mythus dennoch mehrere Anknüpfungspunkte mitten inne; und wenn sich der Mythus mit dem

64) Man sehe nur die Incarnationen des Vischnu auf der 25sten Tafel des Kupferheftes zur Symb. und Myth.

65) S. bei Damascius de Principiis in J. Chr. Wolfii Anecdotis Grr. III. p. 254.

66) S. bei Maxim. Tyr. Diss. X, 4.

67) Hesiod. Theogon. 170 sqq.

in Farben prangenden Schmetterlinge vergleichen läfst, so gleicht das Symbol der Puppe, die das leichte Geschöpf noch unter einer harten Decke unentfaltet verborgen hält.

Viertes Capitel.

Von den Arten und Stufen der Symbole und Allegorien.

§. 44.

Wir betrachten hier zuvörderst die beiden Hauptgebiete des Symbols und der Allegorie, das der schönen Form und das der blofs religiösen Bedeutung, und den Stufengang bis zur vollendeten Kunstsymbolik. Vor Allem unterscheiden wir also phonetische Symbolik und Allegorie, und aphonische (σύμβολα φωνητικὰ und ἄφωνα oder παράσημα). In diesen Kreis gehört vorerst Musik und Gesang, die besonders im Geheimdienste häufig zu solchen Zwecken angewendet wurden. Dann die gesammte Spruchweisheit, in Orakeln und Sinnsprüchen, wie z. B. die Sinnsprüche der Pythagoreer waren [68].

68) Von Beispielen aller Art ist Herodot voll. Z. B. Orakelsymbolik und Allegorie I, 55. I, 62. vgl. Pausan. Att. c. 20. §. 4. p 75 Fac. Die absichtliche Dunkelheit S. Pausan. Att. 37. §. 4. p, 144. Pausan. Arcad. c. 9. §. 2. Aufser dem in der zwölften Note angegebenen Werke des Gyraldus über die Pythagoreeischen Symbole sind die wichtigsten Quellen, aus denen jener schöpfte: Porphyr. de vita Pythag. und Jamblich. de vita Pythag. ferner Plutarch. Symposiac. VIII, 7. sqq. Diog. Laërt. VIII, 17 sq. Clem. Alex. Strom. V, p. 660 sq. ed. Potter. Suidas v. Πυθαγ. und Jambl. Protrept. c. XXI p. 310 sq. ed. Kiesl.

Diese letztern hatten, wie man aus den verschiedenen Erklärungen sieht, einen exoterischen und einen esoterischen Sinn, und während z. B. die Einen von dem Verbote der Bohnen nur einen diätetischen Grund anzugeben wufsten, fanden Andere eine aus uralter heiliger Tradition herstammende symbolische Ursache darinn. Solche Symbola waren z. B. Sitze nicht auf dem Scheffel d. i. nach Porphyrius: lebe nicht unthätig; nach Jamblichus: Trage nicht Nahrungssorgen ins Geistige über, und lebe mehr der Seele und der Betrachtung, als dem Leib und dem Leiblichen. Ferner: Trage Götterbilder nicht im Ringe: Porphyrius: d. i. mache göttliches Wissen und Wort nicht gemein. Jamblichus: d. i. löse des Leibes Band, so eng und behaglich es dich auch umgeben mag, durch ernstes Philosophiren, und denke geistig vom Göttlichen, nicht körperlich. — Aber auch die theoretischen Entdeckungen ihrer Philosophie legte jene Schule in symbolischen Formen nieder (Porphyr. de V. Pyth. 49. p. 46. Kust.) und endlich hatten sie auch zur esoterischen Bezeichnung gewisser Lehren und zugleich als Erkennungszeichen für die Mitglieder eigene Symbole z. B. das dreifache in sich selbst verschlungene Dreieck, welches fünf andere Dreiecke, ein Pentagon, bildete [69]).

§. 45.

Diefs leitet uns auf die zum Auge redenden oder parasemischen Symbole, welche in einfache und zusammengesetzte zerfallen. Die einfachen sind es wieder in Hinsicht auf den Inhalt, und in Hinsicht der Form. Einfach in beider Hinsicht sind z. B. die Wespen auf dem Grabmal des Archilochus, um den ver-

69) Lucian. pro Lapsis I, 729. Hemst. T. III. p. 290 sq. Bip. ib. interpr. p. 589. Dieses Pentagon hiefs bei den Pythagoreern ὑγίεια.

wundenden Jambus zu bezeichnen. Einfach aber, jedoch mit vielseitiger Bedeutung ist z. B. der Schmetterling: Seele, Schlaf, Tod [70]). Dagegen bezeichnet das zusammengesetzte Bild der Flügel, verbunden mit einem männlichen Kopfe, nicht mehr als der einfache Schmetterling. Das zusammengesetzte Bild aber: der Schmetterling auf einem Menschenschädel neben einem in Meditation versunkenen Philosophen, hat auch eine zusammengesetzte Bedeutung. Es erinnert an den Tod des Leibes und an die Fortdauer der Seele.

§. 46.

Bei den zusammengesetzten Darstellungen erscheint nun aber bald das kyriologische Bild (bei dem vorigen Beispiele: der Philosoph und der Schädel) mit dem symbolischen und allegorischen verbunden (dem Schmetterlinge), bald das symbolische mit dem allegorischen, bald bildet das symbolische unter sich selbst die Einheit (symbolische Gruppen).

Symbolik der ersten Art findet sich häufig auf Münzen [71]); die der zweiten vorzüglich auf Gemmen, z. B. der reichhaltige Kreis der Darstellungen des Eros [72]); Beispiele der dritten endlich sind Götter in ruhiger Lage oder in Handlung mit einander verbunden oder auch in einem einzigen Körper vereinigt, (Hermerakles, zur Bezeichnung der höchsten Kraft, vereinigt mit der höchsten Erfindsamkeit).

70) Vgl. Aristot. Hist. Anim. V, 19. (17. p. 218 Schneid. ψυχὴ d. i. φάλαινα.

71) S. Klotz im Auctuarium ad Hommel. Jurispr. numism. illustrat. p. 46. Eckhel. Doctr. num. vett. Vol. V, p. 166.

72) S. Göthes Propyläen I, p. 42. 43. Selectae gemmae ant. ex Museo Jac. de Wilde. Tab. III, 7. XVI, 95. XVII, 64.

Noch eine Art giebt es, die man Symbole und Allegorien doppelter Art und Bedeutung nennen kann. Hierher gehören die zweifach deutbaren Pythagoreischen Symbole, hierher die alte Athenische Sitte, goldne Cicaden im Haare zu tragen, welche das musikalische Talent der Athener und daſs sie Autochthonen seyen, auch wohl Einweihung in die Mysterien bezeichnen sollten [73].

§. 47.

Wir gehen zum Stufengange des symbolischen Ausdrucks über. In künstlerischer Würdigung stehen auf der untersten Stufe die allegorischen Anspielungen auf Namen, die im Alterthume zahllos waren. Auf Städtemünzen erscheinen sie als Kenn- und Wahrzeichen des Ortes (γνωρίσματα τῶν πόλεων), woher sie auch bei den Alten Räthsel hieſsen [74]. So stand z. B. auf den Münzen von Rhodus häufig eine Rose (ῥόδον), auf Münzen von Ancona ein gebogener Arm (ἀγκών). Bei der Namengebung allegorisirten die Alten ebenfalls häufig, sowohl bei Menschen, z. B. wenn Hektors Sohn Astyanax genannt wird (Il. VI, 401.) [75] als bei

73) Thucyd. I, 6. ib. Schol. Horapollo Hierogl. II, 55. p. 110. ed. Pauw. Ein Römisches Symbol dieser Art S. bei Cic. de Orat. III, 28. Ein Deutsches bei Hommel. l. c. p. 236. sqq. vgl. J. Grimm von der Poësie im Recht in v. Savigny's Zeitschr. für geschichtl. Rechtswissensch. II, 1. p. 75. f.

74) Prudent. II. Hymn. II, 118. Beispiele von Namenallegorien stehen zahlreich bei Winckelmann in dem Vers. einer Allegorie T. II. p. 580. u. A.

75) Vgl. Creuzers hist. Kunst der Griechen p. 52. Eurip. Jon. 661 sq. Plutarch. de Garrul. c. 8. Meine Note zu Nonnus IX. 77. p. 224. Meziriac in den Comment. sur les Epist. d' Ovide. T. I. p. 277. führt die Stellen der Alten über den Namen des Meleager an. S. dar. Etym. M. p. 576. 30. p. 522 ed. Lips. Von Ortsnamen gehört hierher Justin. VII, 1, 7. Vellej. Paterc. I, 6, 5. Caranus und die Ziegenstadt Aegä.

Ortsnamen. Diese Namenallegorien finden sich weder bloſs aus Zeiten, wo sie den Mangel der Schrift vertreten konnten und muſsten, noch bloſs bei den Griechen, sondern auch nach Verbreitung der Schrift, und bei mancherlei Völkern, wie sie denn in der Sanskritsprache, bei den Ebräern und auch bei den alten Deutschen sehr häufig sind, ja in der erstgenannten Sprache findet dieſs bei allen Namen statt. Eine eigene Allegorie ist die mit der Fichtenstadt Pityoessa bei Herodot VI, 37. [76]).

§. 48.

Hieran schlieſst sich die Zeichenallegorie von den einfachsten Beziehungen bis an's Räthselhafte, theils natürlich, theils conventionell, in groſser Abstufung. Ganz einfach ist die Zeichenallegorie in dem Tempelbilde der Grazien (Pausan. Eliac. II, 24, 5. p. 223.), von denen die erste eine Rose, die dritte einen Myrtenzweig und die mittlere einen Würfel hatte, an das blühende Leben, an Schönheit und Liebe und an die Spiele der fröhlichen Jugend erinnernd. Wo aber auch Dämmerndes und Räthselhaftes war, (da giebt oft die Erinnerung an einen von Alters her geheiligten Glauben, die Betrachtung der Zeit, des Orts, der Umgebung und der Umstände die Erklärung an die Hand. Man denke hier an das sinnbildliche Geschenk, das die Scythen dem Darius machten (Vogel, Maus, Frosch und fünf Pfeile) [77]), wo sich zwei sehr verschiedene Auslegungen begegneten. Wenn uns nun auch jetzt noch einige Bilder der Art gleich beim ersten Anblick verständlich sind (z. B.

76) Vgl. Creuzer. Historr. antiquiss. Fragm. p. 108. Gell. N. A. Epit. L. VIII. c. 4. ib. not. Gron.

77) Herodot. IV, 131 sq. und etwas verschieden aus Pherecydes bei Clem. Alex. Strom. V, p. 567.

ein Flufsgott mit der Sphinx erinnert gleich an Aegypten); so giebt es doch andere, die den Alten weit geläufiger waren, als uns: wie denn die weibliche Figur mit dem Scorpion in der Hand, auf Münzen des Kaisers Hadrian, nicht Jeden gleich an Afrika erinnert, woran sie die Römer, denen das Bild geläufig war, erinnerte. War ein Zeichensymbol mehrdeutig, so bedurfte es auch im Alterthum noch der Schrift. Der Kopf des Juppiter Ammon mit der Laserpizpflanze (σίλφιον) erinnerte auf den Münzen gleich an Cyrene, aber die Palme auf den Münzen derselben Stadt bedurfte noch bestimmte Inschrift, denn sie konnte auch auf Phönicien, Arabien und andere Länder deuten. Räthselhaft müssen Zeichenallegorien werden, wenn wenige Menschen, die eine in sich geschlossene oder gar geheime Gesellschaft bilden, Sinnbilder annehmen, zu denen nur die Gesellschaft selbst den Schlüssel hat.

§. 49.

Auch dem Stoffe ihrer Bildwerke gaben die Alten zuweilen eine symbolische Bedeutung. Diefs beweist das aus einem weiblichen Myrthenbaume geschnitzte Bild der Aphrodite zu Temnus [78], der aus dem Holze des Weinstocks geschnitzte Bacchus auf Naxus. Besonders aber symbolisirte die alte und neue Architektur durch die Form [79]. So war das Aegyptische Labyrinth wahrscheinlich eine architektonische Darstellung des Thierkreises; aus Griechenland gehört hierher der achtseitige Thurm der Winde in Athen [80]; die Kreuz-

78) Pausan. Eliac. I, 13, 4. p. 56.

79) Vgl. Görres Mythengeschichte I, p. 289,

80) Abgebildet bei Millin, Galerie Mythologique Pl. LXXV — LXXVI. auch in der allgemeinen Welthistorie Th. V. S. 187. Tab. V.

form der Gothischen Kirchen, deren Gewölbe, Thürme und Bauornamente gleichfalls allegorische Bedeutsamkeit haben.

Eben so hat man Gründe zu vermuthen, dafs die Alten auch von der Farbe Gebrauch in der Symbolik gemacht, da ihnen die Wirkung des Lichtes und der Farben in der Natur auf das Gemüth nicht unbemerkt bleiben konnte. Die rothe Färbung vieler alten Götterbilder, besonders der Naturgottheiten, sollte vielleicht das volle Leben der Natur bezeichnen, so wie der unterirdische Osiris (Serapis) aus entgegengesetztem Grunde als König des Todtenreiches mit schwarzer Farbe angemalt wurde [81]). Auf jeden Fall wurde die Farbe des Gesteins zuweilen in allegorischer Absicht gewählt. Die Memnonsbilder [82]) waren aus schwarzem Steine, die Flufsgötter gewöhnlich aus weifsem Marmor (Pausan. Arcad. 24, 6).

Die neuere Malerei hat besonders viele Bedeutung in die Wahl der Farben gelegt. Maria als Himmelskönigin hat durchaus ein blaues Gewand, Jesus als Sol novus, wie ihn die Kirchenväter nennen, auf alten Gemälden fast durchgängig ein röthliches.

§. 50.

Noch mehr verständlich, als die Farbe, spricht die allegorische Handlung zum Auge und zu der Seele; darum war dieses Feld bei den Alten von unendlichem Umfange in der Religionsübung, im öffentlichen und im Privatleben. Zuerst war die allegorische Hand-

81) S. Philostrat. Immag. I, 786. Dorvill. ad Chariton. p. 385. ed. Amst. Pausan. Arcad. 39, 4. p. 475. Achaic. 26, 4. Clem. Alex. Protr. p. 42. Goerres l. c. I. p. 291.

82) Philostr, Vita Apollon. VI, 3.

lung im Orient häufig Gehülfin oder Stellvertreterin der Rede. So zerbricht Jeremias (Cap. 19.) auf Befehl des Jehova ein irdenes Gefäfs vor den Augen des Volkes, um das bevorstehende Schicksal Jerusalems anzuzeigen; so warf der pater patratus bei den alten Römern zur Kriegsankündigung einen Spiefs auf das feindliche Gebiet [83]. — Die ältesten Feste aber waren nichts anderes, als die in Handlung verwandelten Jahresepochen, nebst dem Andenken an die grofsen Wohlthaten des Ackerbaues und der Cultur. In Ermangelung der Schrift mochten diese allegorischen Handlungen auch zuweilen die Stelle geschriebener Annalen vertreten, aber aus Anhänglichkeit an das Alte behielt man die Sitte bei auch nach späterer Einführung der Schrift [84]. Ein reicher Tempelapparat unterstützte die gottesdienstliche Mimik. Man betrachte nur die Malereien auf den Vasen der Städte Grofsgriechenlands. Aber bei Griechen, Römern und Deutschen hatte besonders das Gebiet des Rechts einen ausgedehnten Kreis symbolischer Handlungen. Hierher gehören, unter vielem Andern, die Hochzeitgebräuche der Griechen und Römer [85].

83) S. Rosini Antt. Rom. Lib. X. c. 1. p. 1550 sqq. ed. Dempster. Ein Griechisches Beispiel dieser Art S. bei Herodot. V, 92, 6. ein anderes bei Plutarch. de Garrulit. p. 58.

84) Pausan. Arcad. 15, 1. p. 395.

85) Suicer. Thesaur. Eccles. I. p. 907. Hesych. I, p. 986. Alberti Aristoxeni Fragm. p. 172. sqq. ed. Mahne. Pollux Onomast. III. S. 34 — 45. — Grupen. de Uxore Romana. Hannov. 1727. — Von altdeutschen Rechtssymbolen S. Hoffmann. Specim. jurispr. Symbolicae vet. Germ. — Dünge Symbolik Germanischer Völker in einigen Rechtsgewohnheiten und J. Grimm von der Poësie im Recht in v. Savigny's Zeitschr. für geschichtl. Rechtswissensch. II, 1. p. 25 ff. besonders §. 10. ff. und p. 76. ff.

§. 51.

Jene festlichen Handlungen aber gehören zu den Allegorien gemischter Form. Mimik, Zeichen und Attribute, Masken und Anzug, Schrift und lebendiges Wort unterstützen einander wechselsweise. Das Interesse der Kunst aber ist ein anderes, als das der Religion, und so fordert denn auch jene hier, dafs die allegorische Handlung so sehr als möglich selbst spreche und so wenig als möglich Beihülfe bedürfe. So sprach das weibliche Bild, das mit der linken Hand das Gewand gegen die Brust heraufhebt und dadurch mit dem Arme das Maafs abbildet, das die Griechen Elle nannten, ganz einfach aus, dafs diefs Nemesis, die Göttin des sittlichen Maafses und der Wiederherstellung des Gleichgewichts sey [86]). Andere Künstler gaben ihr Flügel (Schnelligkeit), andere das Rad (Glückswechsel), das Mafs oder Richtscheid (Ebenmaafs), den Zaum (Zügelung der Begierden), endlich auch die Schleuder, weil sie auch in der Ferne erreicht. Höchst einfach ist auch die symbolische Darstellung in der Bildsäule der Aedo (Schamhaftigkeit), einer weiblichen Gestalt, die den Schleier vor das Gesicht zieht. S. Pausan. Lacon. 20, 10., wo die Veranlassung der Weihung ihrer Bildsäule erzählt wird.

§. 52.

Von diesem Punkte der symbolischen und allegorischen Handlung hatte die Griechische Kunst nur noch einen Schritt zu thun, um das Höchste zu erreichen, nemlich die Stufe, worauf die Menschengestalt als Ausdruck der höchsten Begriffe erscheint. Die Haupt-

86) S. Mesomedes in dem Hymnus auf die Nemesis in der Griechischen Anthologie Analect. II, 292. T. III. p. 6. Jacobs. Herders zerstr. Blätter II, 237.

bedingung dazu war eben die Handlung. Die Götterbilder Hochasiens und Indiens finden sich gröfstentheils in sitzender oder liegender Stellung, nach der Ansicht jener Völker dem Ausdruck seeliger Ruhe, sie sind verhüllt, in kostbare Gewänder gekleidet, mit Kronen und allem Schmucke überladen. Die Griechen lehrten Armuth und Schönheitssinn zugleich die Verhüllung ferne zu halten und sie machten in ihren besten Zeiten eben das Urtheil über die Zulässigkeit des Nackten zu einem entscheidenden Merkmale ihres Unterschiedes von den Barbaren [87]. Hinderte schon das Angeführte jene Nationen am Aufschwunge zum Schönen, so hinderte sie noch mehr das Ungemäfsigte. Das Götterbild sollte alle möglichen Beziehungen seines Begriffes andeuten, alle Elemente des Weltalls. Daher die vielgliedrigen Gottheiten Indiens, die Diana zu Ephesus, der Janus in Mittelitalien, der aus Asien mitgebrachte Ζεὺς πατρῷος zu Larissa, dessen drei Augen die Oberaufsicht über Himmel, Erde und Meer deuten sollten [88]. Auch in den Attributen und deren Häufung wurde das Ungemeine gesucht. Porphyrius [89] beschreibt ein Bild des Brahma, der als Hermaphrodit dargestellt war, auf dessen rechter Seite man die Sonne, auf der linken den Mond erblickte. An seinen Armen sah man eine grofse Anzahl von Engeln (Sternen, Pflanzen), und die Theile der Welt, Himmel, Berge, Meer, den Flufs (Ganges) den Ocean, Pflanzen, Thiere und die ganze

87) Thucyd. ,I 6. Herodot I, 8 und 10. Plutarch. de Auditione p, 37. im Gegensatze mit der Sitte der Lydier und Perser, vgl. Winckelmanns Gesch. d. Kunst I, p. 154. Brisson. de reg. Persar. principatu p. 545. Philostrat. Immag. I, 30. fin.

88) Pausan. Corinth. 24, 5.

89) De Styge ap. Stob. Eclog. Phys. I, 4. p. 146. Heeren.

Natur. Eben diese Vielheit im Bildlichen, dieses πολυσήμαντον, womit das Unendliche angedeutet werden soll, findet sich auch in den Anrufungen an die Gottheit bei Indiern und bei Griechen, welche das Unendliche anzudeuten suchten, bei den Letztern besonders in den Orphischen Hymnen. Ueberhaupt deutet schon das Wenige, was wir von dem Geheimdienste der Griechen wissen, genügend an, daſs auch hier das Schöne dem Bedeutsamen und Beziehungsreichen aufgeopfert wurde und daſs dieſs selbst in Attica bei dem Eleusinischen Ceresdienste geschah.

§. 53.

Aber die öffentliche Bildnerei der Griechen hatte indessen ein ganz neues Gebiet eröffnet. Das Schöne wurde Zweck und Ziel und wurde stufenweise erreicht. Alles trug dazu bei: Clima, Gymnastik, Nationalspiele, die Poësie. Aber nur allmählich reifte die Frucht [90]. Von unbearbeiteten Steinen, die als Götter verehrt wurden, schritten sie durch harte und ungefällige Gestalten mit zusammengefügten Füſsen, mit eckigem Faltenwurf in Gewändern, dann bei fernerem Fortschreiten durch das Seltsame und Furchtbare im Ausdruck hinan zu dem Punkte, wo die Menschengestalt als das Wesentliche behandelt wurde, wo die Kunst, von diesem Edelsten in der Reihe der Körper alles Zufällige und Individuelle absondernd, das Göttliche in der Menschengestalt zur Erscheinung brachte [91]. Das waren

90) Spuren der Rohheit der Kunstanfänge, ja ursprünglicher gänzlicher Kunstlosigkeit S. bei Pausan. Achaic. 22, 3. vgl. Winckelmanns Gesch. d. K. I, 1, 6. Pausan. Achaic. 5, 4. Attic. 18, 5. Apollodor. III, 12, 3. ib. Heyne. Pausan. Eliac. I, 19. init. Corinth. 3, 6.

91) Vortrefflich schildert Winckelmann diese höchste Läuterung der Menschengestalt im siebenten Theil seiner Werke S. 83 f. der neuen Ausg.

nun keine Erinnerungen, keine Allegorien mehr, es waren die höchsten Ideen, die auf das Gebot der Kunst sinnlich erschienen, in den Raum traten und Gestalten annahmen. Es waren Göttersymbole. Die Kunst war dahin gelangt, in der reinen Menschengestalt bedeutend und schön zugleich zu seyn. Mit den durch charakteristische Kennzeichen in der Form ihrer Glieder und im ganzen Habitus des Körpers hinlänglich bezeichneten und geschiedenen Gestalten der zwölf grofsen Gottheiten, nebst den kleinern, war der symbolische Kreis geschlossen.

Folgende Tafel deutet nun den ganzen bildlichen Kreis auch nach neuern Alterthumsforschern und Kunstlehrern an, während die zu §. 14. zeigen sollte, wie sich einige Griechische Schriftsteller diese ikonische Reihe gedacht haben.

Ikonismus.

Symbolischer allegorischer und mythischer Kreis.

Aphonische Symbolik und Allegorie.

Symbol	Hieroglyphe.
Sinnbild.	symbolische, aenigmatische.
Emblem.	Symbolische Figuren der Pythagoreer.

Namenallegorie.	Namen - und Worthieroglyphe.
Zeichenallegorie.	
Allegorie durch den Stoff.	
— — Architektur.	
— — (Form)	
— — Farbe.	
Allegorische Handlung.	

Allegorische und symbolische Behandlung der Menschengestalt.
Göttersymbole.
Das Nothwendige.

Phonetische S. und Allegorie.

Bild, Metapher (Gleichnifs, Vergleichung).
(Metonymie Synekdoche)
Allegorie im engern Sinne.
Sinnspruch.
Denkspruch.
Sprüchwort.
Räthsel.
(Griphos, Aenigma)
Aenos, Parabel, Exempel.

Das Mögliche.

Einfache und zusammengesetzte Symbole und Allegorien, und zwar in verschiedenem Sinne. Combinationen sowohl der Hauptäste als der einzelnen Zweige.

Mythik.

Sage	Ueberlieferung
alte Begebenheit.	alte Lehre (Theomythie.)

Combination der beiden mythischen Aeste

altes Factum	alte Lehre
durch alte Lehre verändert.	durch altes Factum verändert.

Mythische Zweige.
Combination der mythischen Zweige.
Προςμυθευόμενα.

Das Wirkliche.
(Factische Form.)

Kyriologie.

Kyriologica.
Kyriologumena.

Fuenftes Capitel.

Ueberblick der Glaubensformen und der wesentlichen Theile des Cultus, besonders des polytheistischen.

§. 54.

Wir beschränken uns hier auf die von den Griechen und Römern gelieferten Thatsachen, wobei zugleich, dem Zwecke des Werkes gemäſs, die Abschweifung auf das Gebiet der Philosophie vermieden werden muſs, damit es sich in seinem ethnographischen Charakter halte [92]). Allgemeine Forschungen, z. B. über die alte Frage, ob Monotheismus oder Polytheismus die ältere Hauptform der Religion sey, über die verschiedenen Vorstellungsarten, worin sich jene Grundformen ausprägen, über die Lehre von der Emanation, über den Materialismus, den Dualismus, den Pantheismus, nebst andern Nebenzweigen, sind besonders in neuern Zeiten von den geistreichsten Forschern angestellt worden [93]).

Wie man nun über den ersten Ursprung der Religionen denken mag, soviel zeigt sich entschieden, daſs in der frühesten Menschengeschichte uns gleich, so wie

92) Die Literatur dieses Zweiges s. in Fabricii Bibliotheca antiquaria. 4. Hamb. 1760. Böttigers Skizzen seiner Vorlesungen über Mythologie 1810. Meiners allgemeine kritische Geschichte aller Religionen. Hannov. 1806. 1807. Becks Anleitung zur Kenntniſs der allgemeinen Welt- und Völkergeschichte. 2. Ausg. Lpzg. 1813. p. 400 ff.

93) Von Herder. F. Schlegel, Görres, F. L. Gr. zu Stolberg, Schelling, dann von Goſselin (L'antiquité devoilée 4. edit. 1817). Faber (The Origin of pagan idololatry 3 Voll. Lond. 1816), Payne Knight An Inquiry into the Symbolical language. London 1818.

zwei scharf getrennte Lebensformen, so zwei Formen des religiösen Cultus begegnen: unstäte Hirtenreligion und der gemilderte Dienst der Ackerbauer. Wenn Hirten und Ackerbauer in feindliche oder freundliche Berührung treten, und dadurch eine Verbindung beider bewirkt wird, so mufs sich das atomistische Vielerlei des Nomadencultus nach und nach unter die Einheit agrarischer Institutionen schmiegen; doch nie verschmelzen sich beide zu einem einzigen lebendigen Organismus. Davon geben Zeugnifs Ober- und Mittelasien, Syrien, Palästina, Aegypten und alle Griechische Stämme. (S. Creuzer. Commentatt. Herodott. P. I. c. II. §. 22. p. 270 sqq.).

Jedesmal mufsten die Hirtenvölker, wenn sie sich mit den Ackerbauern verbanden, die Verbesserung ihrer Sitten und ihrer religiösen Erkenntnifs mit dem Verluste ihrer Unabhängigkeit erkaufen; denn bei den ackerbauenden Völkern herrscht das regelnde und ordnende monarchische Princip, sey nun das Regiment in den Händen von Königen oder von Priestern. Diese bürgerlich-religiöse Ordnung geht aus Indien und ganz Oberasien her durch alle Länder und nur in Griechenland konnte sie in monarchischer Form nicht durchdringen, ausser dafs sich in den Bacchischen Institutionen der Ueberwinder des Orients, Dionysus der König[94]), gleichsam auf seinem geistlichen Throne befestigte.

In der Unterwerfung der Hirtenstämme unter das agrarische Gesetz liegt ferner der Hauptgrund von dem gleichfalls allgemeinen Phänomen des Unterschiedes esoterisher und exoterischer Erkenntnifs und Lehre; weil sich die ackerbauenden Stämme

94) Etymol. M. p. 277. Sylb. p. 251. Lips.

jene als geistliches Castengut vor den Hirtenstämmen vorbehielten, als Mündige vor Unmündigen. Späterhin änderten Verfassung und Umstände Vieles, besonders bei den Griechen, während sich die Casten im alten Orient sogar im ausschliefsenden Gebrauche eigener Stammsprachen und Schriftarten verewigten und sich im neuern Orient sogar Spuren von künstlich gebildeten Sprachen zeigen, um das Mysterium den Laien zu entziehen.

§. 55.

Bei der Frage nach den Aeufserungen des religiösen Glaubens fällt der Blick zuerst auf die zum Gottesdienste ausgewählten Orte. Die Götter der wandernden Hirtenvölker wandern mit diesen. Bedeutende Naturmerkwürdigkeiten ziehen die Andacht des schweifenden Hirten auf sich und locken ihn zur Verehrung, welche dann, wenn sich der Stamm ansiedelt, an den Ort sich festknüpft. Beispiele physischer Anlässe des Cultus sind der Schlund zu Delphi, die Höhle des Trophonius [95]), die Wunderquelle zu Dodona [96]) und andere; auch Bäume gehören hierher, z. B. der wundergrofse Palmbaum zu Delos [97]), der Oelbaum zu Athen, die Eichen zu Dodona, der Platanus des Menelaus in Arcadien, überhaupt die heiligen Haine bei Griechen, Römern und Deutschen [98]). Besonders waren Berge

95) s. Creuzer. ad Cic. de N. D. III, 22. p. 607.

96) Senec. Natural. Quaest. III, 16. cf. Mureti Scholia T. III. p. 127. Ruhnk.

97) Eustath. ad Odyss. VI, 162 sq. p. 255 ed. Bas. Von dem Platanus S. Pausan. Arcad. 23, 3. p. 415. Fac.

98) Möser in der Osnabrück. Gesch. p. 57 f.

fast allen Völkern heilig [99]), und selbst das geläuterte Gefühl und Urtheil der Griechen blieb, wenn von der Wahl religiöser Oerter die Rede war, den Anhöhen vorzüglich hold [100]), obgleich Tempel in der Höhe und in der Tiefe angetroffen wurden. Ganz auf die Berge war die volksthümliche Religion der Perser gerichtet; sie hatten ihren Urberg Albordi, wie die Indier ihren Meru. So standen auch die Burgen und die ältesten Kirchen der Deutschen auf Anhöhen.

Unter den gottesdienstlichen Handlungen und Gebräuchen fällt unsere Betrachtung zuerst auf das Gebet, worauf schon Herodotus (s. §. 2.) in der Beschreibung des Cultus der alten Pelasger leitet. Schon in der Kosmogonie der Indier tritt es hervor und ist noch jetzt vorzügliches Element der Religionshandlungen derselben; eben so ist das Gebet in der Zoroastrischen Religion ein Haupttheil des Cultus. In Beziehung auf den Inhalt der Gebete ist bei der letztern Religion besonders die Nachricht des Herodotus wichtig (1, 132), wonach beim Opfern kein Perser allein für seine Wohlfahrt beten durfte, sondern für das Wohl aller Perser und des Königs, weil in der Zahl aller Perser ein jeder Einzelne selbst inbegriffen sey. So schön diefs ist, so hatten sie doch auch andererseits gleich den Chaldäern und verschiedenen andern Völkern den Glauben an die die Gottheit selbst zwingende magische Gewalt gewisser Gebetsformeln, wovon sich auch Spuren in den Gebetsformeln

99) Vgl. des Dio Chrysostomus Orat. XII. περὶ τῆς πρώτης θεοῦ ἐννοίας p. 212. p. 403. sq. ed. Reisk. und Maxim, Tyrius Difs. VIII. εἰ θεοῖς ἀγάλματα ἱδρυτέον.

100) Xenoph. Mem. Socr. III, 8, 10. Pausan. Boeot. 22, 2. p. 67 Von den Persern s. Herodot. I, 131.

der Aegyptier finden [101], so wie sich auch an die spätern Formeln der Jüdischen Liturgie theurgische Vorstellungen und andere Misbräuche anhängten [102]. Dafs schon das Pelasgische Griechenland betete, sagt Herodotus (II, 52.). Bei Homer sind die Bitten schon personificirt, ja Göttinnen, (Iliad. IX, 498). Der Priester ist in der ältesten Sprache als Beter (ἀρητὴρ, Il. I, 94.) bezeichnet. Reich ist auch die Griechische Sprache an Wörtern liturgischer Bedeutung (εὐχαί, δεήσεις, ἱκέσιαι, λιταί, αἰτήματα, ἐντεύξεις, πρόσοδοι und andere: und wenn auch erst Pythagoras und Socrates die Griechen im bessern Sinne beten lehrten, so kann diefs doch von der erweislich uralten, bessern Geheimlehre nicht gelten, wie sich aus dem Hymnus auf die Ceres zeigt, aus dem ein sehr geläuterter Sinn spricht. Merkwürdige Griechische Gebete finden sich bei Homer: Odyss. XIX, 457. ein Beschwörungslied; Il. I, 451 ff. ein Sühnlied; das. 1, 94 ff. ein Verwünschungslied; Iliad. XVI, 232 ff. ein Nothruf; bei Pindar Ol. 1, 112 ff. das Gebet des Pelops an den Neptun. Volksgebete an die Luft, (Clem. Alex. Strom. V. p. 673), an die Horen (als Jahrszeiten) bei den Athenern [103], das Gebet um Regen (Marc. Antonin. V, 7. p. 37. p. 146. ed. Traj.). — Mit den Fortschritten der Ethik läuterte sich die Lehre vom Gebete [104] und der Platonische Philo-

101) Jamblich. de Myst. Aegypt. 1, 15. p. 27. ib. Gale p. 199. Ammian. Marcellin. XXIII, 6. Kircher. Oedip. T. II, part. 2. p. 453.

102) Vitringa de Synagog. vet. L. III. Origenes περὶ εὐχῆς. ed. Wetst. Amst. 1695. Casaubon. Exercitt. in Baron, XIV, 8. p. 287 sqq.

103) Philochorus bei Athenaeus XIV. p. 656. p. 387. Schwgh.

104) s. das Gebet des Socrates am Schlusse des Platonischen Phädrus; und den ganzen zweiten Alcibiades, besonders p. 143. p. 281. ed. Bekk. Anthol. Gr. T. III, p. 250, IV. p. 217. ed. Jacobs.

soph Proclus sieht in dem Gebete ein vorzügliches Mittel der Vereinigung mit Gott [105]).

Wenn im alten Rom das Gefühl des Unendlichen stärker und reiner hervortrat [106]), wenn viele ihrer Gebetsformeln einen grofsartigen, tiefen Natursinn verrathen, wenn in ihren Gebeten die Pontifices durchaus keine Gottheit übergehen durften (Serv. ad Virg. Georg. I. 1. sqq.); so finden sich doch auch hier, im schlimmen, wie im guten, Sinne dieselben Vorstellungen, wie bei andern Völkern, wozu noch insbesondere der Gebrauch des Gebetes und der Formeln als eines Organs der Römischen Politik kommt [107]).

An die Betrachtungen über das Gebet kann sich die Frage nach dem Ursprunge des Griechischen Namens der Gottheit anschliefsen. Θεοὶ heifsen die Götter nach Einigen als Ordner (οἱ κόσμῳ θέντες ἅπαντα), nach Andern haben sie den Namen von der Bewegung der Himmelskörper (ἀπὸ τοῦ θέειν), von der Furcht (δέος), vom Schauen (θεάομαι), oder von dem Aegyptischen θεύς, θεύθ [108]). Mehr für sich hat die Ansicht kritischer Sprachforscher, dafs der Aeolische Name des höchsten Gottes Σδεύς, wie der Dorische Ζάν und der Jonische Ζήν, wobei die Verwandtschaft des Römischen

105) Procl. in Plat. Tim. p. 65.

106) Gell. N. A. II, 28. Ueber das Folgende s. Lanzi Saggio d. lingua Etr. Vol. III. p. 671 sqq. Acta Fratrum Arvalium mit Marinis Commentar.

107) Liv. V, 21 sq. Plin. H. N. XXVIII, 2. Brifson. de Formulis I. 184—194. Cic. de N. D. III, 20. Gell. N. A. XIII, 22. Vgl. auch die schöne Aenderung in einem öffentlichen Gebete, die Scipio anbrachte, bei Valer. Max. IV, 1, 10.

108) Lennep. Etymol. L. Gr. p. 251. sq. Payne Knight Prolegg. ad Hom. p. 151. ed. Lips. Briefe über Homer und Hesiodus p. 189. f.

Deus mit der Aeolischen Form offenbar ist, besonders zu berücksichtigen sey [109]). — In einer Untersuchung der Geschichte des Gebets kommen auch noch die Richtung und Stellung der Betenden (bei Grieehen, Römern und Deutschen gegen Osten), das Aufheben der Hände und ähnliche Umstände in Betrachtung.

§. 56.

Ueber die Opfer hat man verschiedene Theorien, die bei Meiners (Gesch. der Religionen II. p. 3. ff.) zusammengestellt sind. Unsere Bemerkungen hierüber beginnen wir mit der Sage der Griechen, wornach die ältesten Opfer unblutige gewesen, und bloſs aus dem Pflanzenreiche genommen wurden (vergl. θύειν, θυσία, thus) [110]). Das sind die Opfer der Landbauer, während die der Hirtenvölker blutige, ja oft Menschenopfer waren. Ueberreste des alten Dienstes, blutlose Altäre, fanden sich auch in späterer Zeit hin und wieder in Griechenland, auch im alten Latium [111]). Das Opferwesen bekam bei Griechen und Römern nach und nach eine förmliche Theorie und Kunstsprache, und der menschliche Geist schweifte in den Opfern selbst von der äuſsersten Einfachheit bis zum Unglaublichen hinüber. Man vergleiche die Einfalt vegetabilischer Opfer mit den Kaiserhekatomben des Julianus von hundert Löwen, hundert Adlern u. s. w. (Ammian. Marcellin. XXII, 14. XXV, 4.) Auch die Gattungen vermehrten

109) Mehreres s. bei Lennep. l. c. p. 234. Burgess. ad Dawes. Miscell. Crit. p. 386. p. 142. ed. Kidd. Hesych. I, p. 896 und 917. ib. Alb. Eustath. ad Odyss. I, 27. p. 14. inf.

110) Theophrast. bei Porphyr. de Abstin. II, 5. p. 108. ed. Rhoer. Graevii Lectt. Hesiod. c. 9. (8.) Plato de Legg. VI, 22. p. 78.

111) Clem. Alex. Strom. VII. p. 848. Pott. Aristoph. in Pac. 1020. Plutarch. in Romul. c. 12. init. Num. 8. und 16.

sich mit der Zeit [112], so wie sich die Gaben, Spenden, Weihgeschenke und gottesdienstlichen Gelübde immer steigerten.

Auch an Festen hatte das Griechische Alterthum grofsen Ueberflufs. Hier mufs man Mond- und Sonnenfeste, Saat- und Erndtefeste und unter diesen wieder Freuden- und Trauerfeste (oft waren sie beides zugleich) unterscheiden, wiewohl in der Regel der Grundton der Griechischen Feste Heiterkeit war, denen Opfermahle, Musik, Orchestik und scenische Anstalten aller Art Lebendigkeit gaben. Selbst der Griechische Heroen- und Todtendienst war heiter [113]. Ernst und mysteriös dagegen war der Charakter der Römischen Feste. (s. Posidon. ap. Athen. VI. p. 548—550. Schw.)

In der Idololatrie zeigt sich grofse Verschiedenheit. Ungeachtet manche Völker beim Sternen- und Elementendienste der Bilder ganz entbehrten [114], hat doch der Bilderdienst ein sehr hohes Alter. Anfangs ganz rohe Naturkörper, dann mit geringer Nachhülfe durch Menschenhand [115]. Besonders ausgebreitet war die Verehrung der Bilder, die der Sage nach vom Himmel gefallen waren (διιπετὲς ἄγαλμα), der Bätylien [116].

112) Man sehe nur Saubertus de Sacrificiis veterum Lugd. B 1699. Lil. Gyraldus de Sacrificiis. Opp. T. I. p. 471 — 554. Peucerus de divinationum generibus p. 216. sqq. wo er von 666 Arten von Opfern der Aegyptier spricht.

113) Max. Tyr. Diss. VIII, 5. p. 137. Reisk. ib. Markland.

114) Herodot. I, 131.

115) Meiners Gesch. d. Religionen I. S. 150. und 412 ff.

116) s. im Allgemeinen: Münter über die vom Himmel gefallenen Steine der Alten (antiquar. Abhandl. p. 257 ff.) s. v. Dalberg über den Meteorcultus der Alten. Hdlbg. 1811. Rosenmüller: Altes und neues Morgenland I. § 89 p 125 ff.; im Einzelnen: Appian. de

Damit hing auch die weitverbreitete Sitte des Steinsalbens zusammen (Theophr. Char. Eth. 17. ib. Duport. p. 463. sqq. ed. Needham). Die alten, formlosen Bilder blieben auch noch Gegenstände der Verehrung, als die Kunst schon sehr weit vorgeschritten war. Benennungen von Götterbildern sind ξόανον, βρέτας, ἀνδριάς, ἄγαλμα und andere. In der Wahl der Materie zu den Götterbildern stieg der Aufwand, wie bei Opfern und Weihegeschenken immer höher. Auch die Gebräuche bei der Errichtung von Götterbildern, die Dedicatio und Consecratio, sind bemerkenswerth. (s. A. van Dale de Consecrationibus ad calc. libri de Oraculis p. 477. sqq.) Der Glaube, daſs sich die Gottheit selbst in diese Bilder, zu diesen Tempeln und Altären herablasse, veranlaſste die Fesselung der Götterbilder in öffentlicher Noth und andere ähnliche Anstalten [117]) und die Evocationes der Römer (Plin. H. N. 28, 4.) Unter den Bildern selbst machten einige Philosophen den Unterschied, daſs sie nur heiligern und von den Eingeweihten angebeteten Bildern eine symbolische Gegenwart der Gottheit beilegten, nicht aber den gewöhnlichen Tempelidolen des öffentlichen Dienstes (Procl. ad Plat. Tim. p. 83).

§. 57.

Das beim Gottesdienste thätige Personale betreffend, so ist ursprünglich unter dem Seher, μάντις, und dem Priester Alles begriffen. Dieser ist Mittler zwischen Göttern und Menschen, daher Opferer (ἱερεύς) und Wahrsager aus dem Opfer (haruspex),

bell. Mithridat. 56. Liv. 29, 10. Herodian. V, 3. Pausan. Phocic. c. 24, 5.

117) Herodot. I, 26. Aelian. V. H. III, 26. Curt. IV, 3, 22. ib. Freinsh. Münter üb. d. Rel. d. Karthager p. 26. sq. und über die Begriffe von den Statuen Cic. Verr. II. 65. mit den Auslegern p. 683. sq. ed. Graev.

Vogelschauer (οἰωνοπόλος), Traumdeuter (ὀνειροπόλος)[118]; daher häufig auch Zauberer, γόης, welcher letztere jedoch bei Griechen und Römern vom Priester scharf gesondert blieb. Uralt ist die Verbindung des Priesterthums mit den Rechten des Hausvaters, mit der Königswürde. Spuren davon sind in dem Athenischen ἄρχων βασιλεύς und dem Römischen rex sacrificulus übrig geblieben[119]. Bemerkenswerth ist ferner die erbliche Priesterschaft bei Indiern, Ebräern und Aegyptiern, die Priestergeschlechter in Griechenland, die Eumolpiden in Athen u. dgl.[120]. Zuweilen behielten alle Nachfolger den Namen des ersten Stifters; zuweilen bekam ein zusammengehöriges Priesterpersonal besondere Amtsnamen z. B. Μέλισσαι, Priesterinnen der Demeter, Θυσιάδες, der Proserpina.

Ein nothwendiges Erfordernifs priesterlicher Personen war Vollkommenheit des Körpers, auch zuweilen Schönheit[121], eheloser Stand, den jedoch das höhere Alterthum vom Priester nicht forderte[122].

Bei den Römern unterschied man Priester im weitern und engern Sinne; im letztern Falle gehörten die Weissager und Wahrsager nicht zu ihnen (Cic. de Legg. II, 8 und 12). Hier kommt denn auch das Collegium Pontificum, der Pontifex maximus und Anderes in Betrachtung.

118) Iliad. I, 62. ib. Heyne und die interprr. Graeci.

119) Strabo XIV. p. 938. Liv. II, 2.

120) Herodot. VI, 19. I, 92. ib. interprr. Andere s. bei Strabo XIV, p. 989.

121) Spanh. ad Callim. Pallad. 121. Cer. 43. Rosenmüllers altes und neues Morgenland II. §. 334. Pausan. Achaic. 24, 2.

122) Eustath. ad Iliad. VI, 295. Herodot. I, 31. Pausan. Boeot. 27, 5. Ach. 19, 2. 25, 8. 26, 3. Die Μεγάβυζοι zu Ephesus waren Eunuchen. Strab. XIV. p. 950. a.

§. 58.

Der grofse Umfang des Gebietes der Divination und des Orakelwesens erlaubt nur kurze Andeutungen [123]).

Wir haben für die Divination der Römer und die Μαντική der Griechen kein entsprechendes Wort. Sie theilt sich in Weissagung und Wahrsagung, in die natürliche und künstliche Divination. Böttiger (s. d. Note) nimmt drei Epochen der gesammten Divination an: 1) die Traum- Vogel- und Eingeweide-Divination; 2) die Herrschaft der Orakel; 3) Verfall der Orakel und Herrschaft der Magie. Einige Hauptarten sind: Traumdeutung, Weissagung aus dem Vogelflug und Gesang. Hier kommen besonders die Etrurischen und Römischen Augures, überhaupt die Disciplina Etrusca in Betrachtung. Ferner: Beobachtung der Meteore, die Opferwahrsagung, die Rhabdomantie, die Nekromatie, zu unterscheiden von den Todtenorakeln (νεκυομαντεῖα) [124]).

§. 59.

Bei den Orakeln sind zu berücksichtigen zuvörderst die Orakelorte, χρηστήρια (der Sprachgebrauch von χρᾶν und χρᾶσθαι), μαντεῖα; die Orakelgeber, (χρησμολόγοι; die Orakelsprüche, θεοπρόπια, χρησμοί,

123) s. Fabricii Biblioth. antiquar. p. 593. sqq. und die daselbst angeführten Schriftsteller, wo ungefähr hundert verschiedene Divinationsarten aufgezählt werden. Ueber die Entstehung der Griechischen Divination S. Böttigers Vorles. über die Mythol. 9 bis 12, und das. Odyss. XV, 225 ff. Aeschyl. Prometh. 484—495. Platon. Phaedr. p. 245. Heind. Pausan. Att. 34, 3.

124) Cic. Tusc. I, 16. ib. Davis. Herodot. IV, 94—96. Pausan. Boeot. c. 30. Plut. Cimon. 6. fin.

λόγια, μαντεύματα [125]). Alt und weit verbreitet sind die Sagen von weissagenden oder die Orakel der Gottheit deutenden Frauen, Sibyllae [126]); deren Weissagungen in Asien, Griechenland und Rom bis in die Zeiten des Christenthums herab berühmt waren. — Die Wahl eines Orakelortes bestimmte oft eine merkwürdige Naturerscheinung, eine Heilquelle, oft der Begräbnifsort eines berühmten Sehers [127]). Herodot (I, 46.) nennt als die wichtigsten Orakelorte: Delphi, Abä, Dodona, das Orakel des Amphiaraus, das des Trophonius, das der Branchiden und das des Ammon in Lybien. Es gab aber auch Orakel einzelner Stämme, Todtenorakel (Odyss. XIII.), Traumorakel (hierher das des Trophonius); auch ein Thracisches Orakel gab es, das dem Dionysus zugeschrieben wird (Herodot. VII, 111). — Das älteste Orakel in Griechenland war das zu Dodona, aus der Pelasger Zeit, von Priesterinnen (πελειάδες, Tauben) gegründet; die Priester dabei hiefsen Σελλοί, die Wahrsagemittel waren der heilige Baum und das Becken [128]). Wichtiger und ausgebildeter, als alle, war das Orakel zu Delphi, als dessen erste Besitzer, vor Apollo, die Erde und dann Themis und Phöbe ge-

125) Iliad. I, 85. Thucyd. II, 8. Eustath. ad Odyss. I. p. 1426.

126) Salmas. ad Solin. p. 50. Lennep. Etymol. Gr. p. 654. Fabric. B. G. I. p. 136. Harl. Creuzer. ad Cic. de N. D. II, 3. p. 221. A. van Dale de Oraculis gentilium.

127) Tacit. Ann. XIII, 57. Pausan. Phoc. 5, 3. Plut. de S. N. V. p. 98. ib. Wytt.

128) Herodot. II, 54. sqq. Heerens Ideen II, p. 461. f. Strabo. VII. p. 505. Apollodor. Frgm. p. 422. ed. Heyn. Steph. Byz. Frgm. de Dodone in Gronov. Thes. Antt. Graecc. T. VII. Heyne ad Hom. Iliad. T. VII. p. 283 sqq.

nannt werden [129], und wovon auch Dionysus als Mitbesitzer angegeben wurde. Dieses Orakel war von bedeutendem Einflusse auf die Griechische Cultur, auf die Entwilderung der rohen Stämme, so wie das des Aesculapius zu Epidaurus für die Vervollkommnung medicinischer Erfahrung [130]. Auch politisch wichtig war das Delphische Orakel durch die Verbindung mit dem Amphiktyonengerichte zu Pylä, und von Einfluſs war die Verbindung der Griechischen Orakel mit den ausländischen. Die Anpflanzung von Cyrene wurde vom Delphischen Orakel geleitet [131].

Sechstes Capitel.

Historische Uebersicht der Perioden älterer und neuerer Symbolik und Mythologie.

§. 60.

Von dem Standpuncte der Griechen und Römer aus erblicken wir vom ganzen Orient nur Vorderasien in hellerem Lichte: das fernere verschwindet in graue Dämmerung. Der älteste Griechische Poët, seinen Blick nach Westen gewendet, horcht nur mit halbem Ohre auf die dunkle aus stummen Gebräuchen und einzelnen Sagen

129) Böttiger Mythol. Vorles. S. 31. Interprr. ad Hygin. fab. 140. p. 246. ed. Staver. und vom Dionysus, als Gott der Erdkraft, s. Dionysus Vol. I. Heidelberg. 1809. p. 304. sqq.

130) Herodot. I, 159. Pausan. Ach. 21, 1. Corinth. 36. init.

131) Herodot. IV, 157. ff.

redende Kunde von dem Wesen der orientalischen Völker, von den Griechen späterhin Barbaren genannt. Die Götterwelt, die er uns vorführt, ist das veredelte Urbild einer erlesenen, herrlichen Menschheit, auf einem Schauplatze, den wir mit Recht den grofsen Scheidepunkt des Morgenlandes von der Westwelt nennen können. Seine Poësie führt uns recht in den innersten Geist des Griechischen Wesens ein; denn dieses Volk bildete nach einem ganz eigenen Bildungstriebe, aus dem Einen, welches das Göttliche heifst, Götter im höheren Menschenmaafse, in klarer Persönlichkeit in entschiedenem Thun und Leiden hingestellt. So heifst und ist Hellas der Mythen Mutter (μυθοτόκος Ἑλλάς) und Homerus ist dieser fruchtbaren Mutter fruchtbarster Sohn. Sein Geist wird Regel und Maafs für viele Jahrhunderte; die Nation vergifst, was noch bis auf seine Zeit Orientalisches dämmernd an ihrem Horizonte gestanden war. Aegyptens alte Bilder hatte ein Dädalus aus ihrer ernsten Ruhe geweckt, sie schreiten einher, und das fast stumme Sinnbild entwickelt sich zum redseligen Mythus. Statt Ruhe und Beschaulichkeit ist jetzt die menschlich empfundene That Mittelpunkt der Religion, und die Sage fesselt die äufserlich gewordene Andacht. Alles gewinnt Griechisches Maafs. Es bildet sich nach dem Untergange der alten Königshäuser ein öffentliches Leben in freien Verfassungen und ihr Geist wirkt zurück auf den Geist der Religion. Die Werke der Andacht fallen zusammen mit den Forderungen des Staates: heilige Chortänze und dramatische Spiele veranstalten ist Bürgerpflicht. Daher selbst der politische Geist der Tragödie und Komödie, ungeachtet beide aus altem Naturdienste hervorgegangen waren [132]).

132) S. A. W. Schlegel üb. dramat. Kunst und Litt. I. S. 119. ff.

§. 61.

In Vorderasien gestaltete sich das Leben anders und ernster. Erleuchteten Männern genügte die Vielheit nicht, in die sie das Eine und Göttliche zersplittert sahen, sie klagten über der Mythen ungemessene Zahl und Lächerlichkeit. Darum suchten die Meister der alt-Jonischen Philosophie der Allgewalt des Mythus einen Damm zu setzen. Sie setzen das von der Sage verdrängte Symbol in seine Rechte wieder ein. Pherecydes von Syrus und Pythagoras erinnern auch durch die Form ihrer Lehren an den Orient und Aegypten. Es war aber diefs nichts Neues in Griechenland; denn lange vor der Bildung Griechenlands durch die Aöden hatte ein Geschlecht priesterlicher Sänger den Griechen im Mutterlande unter die Obhut der Religion genommen. Das war die Zeit, als das späterhin so rohe Thracien gebildete Verfassungen unter monarchischer Form hatte, wo ein Priesterstand, wie in Aegypten und daher entsprungen, neben den Königen stand und das Volk durch Religion erzog. Diese Orphische Religion, von der uns die sichersten Zeugnisse manche Dogmen lehren, zeigt eine eben so grofse Verwandtschaft mit morgenländischer Lehre, als mit den Sätzen alt-Jonischer Philosophie. An diese alte Orphische Religion schliefsen sich dann die Lehren der neuen Jonischen Philosophen an und jene ist in Sätzen wie der „von der Identität des Lebens und des Todes" unverkennbar.

§. 62.

Aber die Poësie und die Sage und der Mythus hatte sich schon des Volkes bemächtiget und die Verfassung stützte jene. Daher trat die reinere Religion, die Lehre der Mündigen, in das Dunkel der Samothracischen, Attischen und anderer Mysterien, und in die Schranken

esoterischer Philosophie zurück. Das Verhältniſs der Philosophen zur Mythik und Staatsreligion war entweder offene, aber gefährliche, Opposition jener gegen diese, oder leiserer Tadel [133]). Die Vorsteher der Mysterien, besonders die der Attischen, wirkten in Einstimmung mit den Bemühungen vieler Philosophen. Sie traten hervor mit Gedichten, worin verhüllt auf die Natureinheit alter Religion hingewiesen wird, denen, obgleich ihre Form Product späterer Bildung war, dennoch manche alte Symbole und Lehren zum Grunde lagen, und in denen noch viele Töne alten Gesanges nachklingen. (Orphische Hymnen vergl. mit ächten Bruchstücken alt-Jonischer Philosophie).

§. 63.

Erst mit Alexanders Zügen geht dem Griechengeiste der Orient neu auf. Der Grieche beherrschte den Orient, Mancher ward dort gebohren, Mancher brachte dort einen groſsen Theil seines Lebens zu. Er sah das ganz dem seinigen entgegengesetzte Leben der Orientalen, Ihre symbolische Baukunst, die Naturwunder des Landes, die Bedeutsamkeit in der Astrologie und Kosmogonie der Chaldäer.

Die Weltkolonie Alexandria in Aegypten, Aufenthalt und Heimath vieler Griechischen Denker, wirkte auf diese mit gewaltiger Kraft: die riesenhaften Denkmale einer untergegangenen Priesterwelt und das ganze zur Schwermuth und zum Ernste stimmende Land entrückten den nachdenkenden Geist dem äuſsern Leben.

133) Demetr. de Eloc. 12. Herodot. II, 45. Diog. Laërt. IX, 1. Plat. Tim. P. III. Vol. II. p. 12. Bekk. p. 22. ed. Steph.

Aber es hatte auch eine ganz andere Ursache, der Untergang Griechischer Freiheit, dieselbe Wirkung hervorgebracht, weil die gänzliche Umkehrung des gemeinen Wesens dem Griechen die Aufforderung zum Handeln genommen hatte.

In Alexandria häuften sich die Literaturschätze, die Bekanntschaft mit den Religionslehren des Morgenlandes war geknüpft und andererseits wurde der Einfluſs des Monotheismus der dortlebenden zahlreichen Ebräer bedeutend. Dazu kam, daſs kurz zuvor Plato alles Licht des Morgenlandes und alle Erkenntniſs abendländischer Philosophie sich zu eigen gemacht hatte und mit solcher Gewalt die Geister beherrschte, daſs seine Ansicht der Natur und des Geistes auf lange Zeit für zahlreiche Schulen von Philosophen bestimmend wurde.

§. 64.

Daraus erklärt sich nun die ungemeine Erweiterung der Religion und Philosophie bei den Griechen, die pragmatische Behandlungsart des Mythus, die Wiedereinsetzung der Mystik und Symbolik in die Mythologie, wodurch denn der tausendfach angeregte, bereicherte und strebende Menschengeist auf sich selbst hingewiesen wurde und die Betrachtung ins Innere zurückkehrte.

Jene Erweiterung und jener Pragmatismus zeigen sich zuerst in dem Systeme des Ephorus, der alle Elemente des Mythus auf Historie der Vorwelt zurückführte, und auch noch auf die historische Bibliothek des Diodorus wirkte. Weiter noch gieng Evhemerus, der durch eine vollständige Induction den Satz zu beweisen suchte, daſs alle Götter Menschen gewesen, und nur wegen ihrer Verdienste um das Menschengeschlecht vergöttert

worden seyen [314]). Einen andern Weg schlug der Stoiker Chrysippus ein. Er suchte nach Aufstellung einer theoretischen Theologie die Poëten der Nation mit der reineren Gotteslehre durch allegorische Umdeutungen auszusöhnen, in welcher Methode er besonders in seiner Schule zahlreiche Anhänger erhielt. War auch dieſs ein grobes Misverstehen der bedeutsamen Sinnlichkeit, der hellen Aeuſserlichkeit und gedrungenen Plastik des Homerischen Epos, beruhte es auch auf schnöder Verachtung aller Gesetze gesunder Auslegung, mochten auch die Alexandrinischen Critiker deren Rechte noch so tüchtig verfechten: der fortstrebende Menschengeist fand keine Befriedigung mehr in dem bunten Farbenschimmer des Griechischen Volksmythus, das Schicksal der Religionen selbst gebot Nachgiebigkeit gegen den Strom der Zeit. Man arbeitete schon in der ersten Periode von Alexandria' im Forschen und Darstellen auf das Bedeutsame hin, hob bald unter den alten Mythen nur die mystischen aus oder deutete die rein epischen mystisch um. Symbol und Hieroglyphik zogen die Forschung des Denkers auf sich.

§. 65.

Die Verbreitung des Christenthums aber in der Römischen Periode lockte aufs neue das lange zurückgedrängte Urelement alter Religion hervor. Unbefriedigt vom nationalen Polytheismus griff selbst der weniger Gebildete nach fremder Religion, nach fremden Gebräuchen. Die Denker aber sammelten sorgfältig, was

134) Sext. Empir. adv. Mathem. p. 311. Fabr. Cic. de N. D. I, 42. ib. Creuzer. p. 191. das. I, 15. p. 67. sqq, II, 6. p. 234. II, 24. p. 303. II, 31. p. 332. sqq. Die histor. Kunst der Griechen S. 124. ff. und Fragmm. historr. Graecc. antiquiſs. Hdlbg. 1806. p. 40. sqq.

die Hellenische Religion an alten bedeutsamen Symbolen gerettet hatte, merkten auf die Lehren des Morgenlandes und betrachteten auch den Griechischen Mythus mit dem Bestreben, in ihm die Grundfäden reinerer Religion nachzuweisen. Der Kampf des Heidenthums mit dem immer weiter um sich greifenden Christenthume war zu ungleich, wenn nicht jenes mit der Lehre der Mysterien an das Tageslicht hervorrückte, und so die Christenlehre an mystischer Tiefe noch zu übertreffen suchte. In dieser Gesinnung arbeiteten Plotinus, Porphyrius, Jamblichus, Proclus und Andere; und von diesem Gesichtspunkte giengen die Bemühungen des Kaisers Julianus für die Rettung des Heidenthumes aus.

§. 66.

In den bisher betrachteten Zeitaltern hatten die Griechen und Römer oft selbst Forschungen auf dem Gebiete ihrer Symbolik und Mythik angestellt, wozu die Religion ihrer Väter ihnen reiche Veranlassung gab. Umfaſste doch die Liebe zum Symbolischen, auch bei weit vorgeschrittener Abstraction, alle Zweige ihres Thuns und Lebens. Die ältesten Griechischen Historiker richteten ihre Aufmerksamkeit auf den alten Glauben und Cultus der Helenen und der Barbaren, wie wir aus dem Werke des Herodotus sehen können und aus dem, was wir noch von Charon aus Lampsacus und von Hellanicus aus Lesbos wissen.

§. 67.

Mit der Zunahme des historischen Stoffes sonderten sich die Gebiete der Gelehrsamkeit schärfer; die Staaten- und Regentengeschichte schied sich von jenen Forschungen, und schon seit Aristoteles wurden viele eigene Schriften über diese Gegenstände geschrieben. So hatte man z. B. von Theophrastus eine Schrift περὶ εὐσε-

βείας [135]) von Apollodorus eine Schrift von den Göttern, die vom Ursprunge des Gottesdienstes, den Festen, den religiösen Formeln, auch von den Geheimlehren handelte [136]). Auch über einzelne religiöse Aeuſserungen und Anstalten hatte man specielle Untersuchungen veranstaltet, z. B. über Feste von Hellanicus von Lesbos, dem schon genannten Peripatetiker Theophrast und andern [137]).

§. 68.

Vorzügliche Aufmerksamkeit aber richteten die Forscher auf die Weihgeschenke (s. Athen. XIII. p. 574. C. D. p. 594. C.), auf die Orakel des In- und Auslandes [138]), über welchen Gegenstand besonders ein Werk des Porphyrius περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας merkwürdig war, auf die Mantik, worüber Panätius geschrieben hatte [139]) und Andere, wohin auch das Traumbuch des Artemidorus gehört.

§. 69.

Wichtig erschienen besonders auch die Götterbilder in historischer, künstlerischer und religiöser Beziehung. In letzterer wurden sie vorzüglich von den

135) Diog. Laëert. V, 50. Auch werden noch ebds. Sect. 47. und 48. angeführt ἐγκώμια θεῶν, περὶ ἑορτῶν, τῶν περὶ τὸ θεῖον ἱστορίας ςτ'. περὶ θεῶν γ'. vgl. Meursii Theophrastus. Lugd. B. 1640. 12. Elzes.

136) Fabric. B. Gr. T. II. p. 667. ed. pr.

137) S. Jonsius de Script. Histor. philos. I, p. 63. 99. 103. vgl. Mahne de Aristoxeno p. 130. sqq.

138) Fabric. B. Gr. I, p. 137. Heynii Excurs. II. ad Il. XVI. Luc. Holstenius de Vita et Scriptis Porphyrii c. IX. p 55.

139) Cic. de Divinat. II, 65. van Lynden de Panaetio p. 70. sq. und p. 117.

Neuplatonikern betrachtet und Porphyrius machte sich durch sein Buch περὶ ἀγαλμάτων sehr berühmt [140]), ein Werk, dessen Besitz uns viel Aufschlufs geben würde. Hatte schon dieser Philosoph unverkennbar eine apologetische Absicht, so hatte sein Schüler, Jamblichus, in einer Schrift unter demselben Titel einen förmlich polemischen Standpunct genommen [141]), wodurch, wegen des sichtbaren Bestrebens, die Würde und Bedeutsamkeit des Christenthums durch heidnische Religionssätze zu überbieten, auf jeden Fall Vorsicht bei dem Gebrauche ihrer Nachrichten nothwendig wird.

§. 70.

Auch Schriften mit dem Titel von den Symbolen waren vorhanden. So werden als bedeutend Melampus und Polles genannt (Suid. v. Μελάμπους und Πολλῆς, Cic. de Legg. II, 13. ib. Davis.), und aus der Alexandrinischen Periode Didymus und Dionysius der Thracier [142]). Dafs die Religionsinstitute, die Priesterlehren und Denkmale Aegyptens die Wifsbegierde der Griechen, besonders seit der Gründung des Alexandrinischen Gelehrtenvereins, sehr beschäftigten, läfst sich erwarten. Daher mehrere Werke, Hieroglyphica genannt, von Chäremon, einem Paläphatus und die noch vorhandene Schrift unter dem Namen des Horapollo [143]),

140) Excerpte daraus theilt Eusebius mit in der Praepar. Evang. III, 7. und Stobaeus Eclog. I. p. 46. sqq. Heeren. vgl. Valckenaer de Aristob. p. Jud. 83.

141) Photii Biblioth. Cod. CCXXV. Suid. v. Ἡραΐσκος.

142) Clem. Alex. Stromat. V, 8. p. 672. Potter. Meursius ad Helladii Chrestom. p. 33.

143) Suidas v. Παλαίφατος. Cf. G. J. Vofsius de Histor. Graec. II, 1. p. 164. ed. Frcf. 1677.

ein gewisser Nicomachus hatte mehrere Bücher über die Feste der Aegyptier geschrieben, und ein Alexandrinischer Philosoph, Asklepiades, sogar Hymnen auf die Aegyptischen Götter gedichtet und den Zusammenhang aller Religionen erklärt (Photii Bibl. Cod. CCXLII. Suidas v. Ἡραΐσκος).

§. 71.

Auch auf die ältere, mit der Aegyptischen verwandte, Lehrart der Griechen, besonders auf die der Pythagoreer und ihre Symbole, richteten Forscher ihre Aufmerksamkeit, wie dieſs denn schon Aristoteles gethan hatte [144]). Eben so wurden die esoterischen Sätze einiger andern groſsen Lehrer der Philosophie in eigenen Schriften erörtert, z. B. von Numesius die Geheimnisse des Plato [145]), und späterhin schrieb Porphyrius über denselben Gegenstand; auch wurde über die Mythen des Plato geschrieben [146]).

§. 72.

Die christliche Religion nahm früh, und auch fortdauernd, nachdem sie herrschend geworden, Vieles aus dem Heidenthume herüber, und je heftiger der Streit zwischen beiden gewesen war, desto mannigfaltiger wurde nun beider Vermischung, und die Verschmel-

144) Andere s. bei Fabric. B. Gr. I. p. 788 sq. Jonsius de Scriptt. Hist. Philosoph, p. 40. Meiners Gesch. d. Wissensch. I. S. 494. Dazu Wyttenbach in der Bibl. Crit. VIII. p. 111. sqq. Mahne de Aristoxeno p. 96.

145) Euseb. Praep. Evang. XIII, 4. liefert ein Excerpt. cf. Jonsius l. c. III, 10. p. 58.

146) Jamblich. de myster. Aegypt. Sect. I, cap. XI. p. 21. sqq. ed. Gale, cf. Proclus in Plat. Polit. p. 406. sqq. und in Plat. Tim. p. 39.

zung heidnischer Symbole mit den heiligen Personen und Zeichen des Christenthums. Frühe schon wurden aber die Charaktere der Patriarchen und der Apostel, besonders die ganze heilige Familie in einem eigenen Kreise von symbolischer Kunstdarstellung ausgebildet. Die Baukunst nahm im Kirchlichen einen allegorischen Charakter an. Die Symbolik wurde herrschend in der Malerei, der Sculptur, in den Verzierungen der Kirchen und Cömeterien, in den Siegelringen [147]), wohin auch die pisciculi Christianorum gehören [148]). In die Periode der spätern Symbolik fallen auch die sogenannten Panthei, wo die Figur Einer Gottheit zur Trägerin der bedeutendsten Attribute aller übrigen gemacht wurde, und die Abraxas der Gnostiker und Basilidianer.

§. 73.

Die Veranlassungen zu symbolisiren und zu allegorisiren verlohren sich nicht im weitern Verlaufe der Zeit. Wie in der Religion [149]), so auch im bürgerlichen Leben fanden sich Gelegenheiten zu sinnbildlichen Dar-

147) Worin schon das Alterthum sich ausgezeichnet hatte. S. Lessing in den antiquarischen Briefen I, 22. Facius Miscellen zur Gesch. der Cultur und Kunst S. 59. ff. Ueber die pisciculos Christianorum s. das richtige Urtheil Meyers zu Winckelmanns Allegorie S. 723. — Ueber die Cömeterien ist Vieles in Aringhi Roma Subterranea.

148) S. die Abbildungen zur Symb. und Myth. T. VII. N. 5. und Erklärung S. 63. N. 2. Ein Abraxas daselbst T. VII. N. 4. Erläuterungen und Nachweisungen s. in der allg. Encyclop. v. Ersch und Gruber s. v. Abraxas. Bellermann über die Gemmen der Alten mit dem Abraxasbilde. II. Stücke. 8. Berl. 1817. Jablonsky Opuscc. Vol. IV. p. 80. sqq.

149) Der vielfältigste symbolische Gebrauch wurde von dem Kreuze gemacht. S. die bekannte Sehrift von J. Lipsius, de Cruce.

stellungen. Sie wurden häufig am Waffenschmucke angebracht, fanden bei den Pilgerfahrten in das heilige Land, den Kreuzzügen, in den Ritterorden neue Nahrung, ja mit dem sechszehenten Jahrhunderte schien die Liebe zum Allegorischen wieder neu aufzuleben. Bekannt sind die von Fürsten jener Zeit gewählten Sinnbilder mit bedeutenden Inschriften z. B. Carls V., der die zwei Säulen des Hercules mit der Inschrift: *Plus ultra* hatte. Anstatt aber, wie ehemals, Religionsgeheimnisse durch das Symbolische auszudrücken, wendete sich der Sinn der Deutschen besonders seit der Reformationsperiode in sinnbildlichen Darstellungen auf das Ethische und Politische. Die Vorliebe für Embleme wurde so grofs, dafs Herder [150]) jenes Zeitalter der Reformation das emblematische nennt.

Die Zeichenallegorie verschwand immer mehr, sowohl auf Münzen als auf Siegelringen. Die sogenannten redenden Wappen wurden durch andere Formen verdrängt. In den neueren Zeiten aber haben bedeutende Männer und wichtige Entdeckungen den Geschmack wieder zum Alterthum zurückgeführt, und die Auffindung vieler Vasen, so wie die Vervielfältigung von Nachbildungen aller Art, haben zur Läuterung des Symbolischen einen grofsen Vorrath von Bildern geliefert.

§. 74.

Seit Wiederherstellung der Wissenschaften haben viele Schriftsteller die Allegorie in Büchern bearbeitet; aber da diefs gewöhnlich ohne Berücksichtigung des Alterthums geschah, meist mit wenig glücklichem Erfolge, zum Theil mit lächerlichen Verirrungen. Unter die, welche weniger häufig fehlgriffen, gehören Al-

150) Zerstreute Blätter 5te Samml. S. 213.

ciatus (Emblemata, häufig aufgelegt), Hadrian Junius (Embl. 1585.), Sambucus (Embl. 1584.), Pignorius (Epistolae Symbolicae 1629.), Caussinus (Electorum Symbolorum et Parabolarum Syntagma 1618.) und dessen Polyhistor. Symbolicus 1631.), Purmann (de Symbolorum studio. Francof. ad M. 5. Abhandlungen 1771—73). Zu praktischer Anleitung für Künstler giebt es viele Schriften, die Winckelmann, da sie mehrentheils von einem ganz unrichtigen Standpunkte ausgiengen, durch ein eigenes praktisches Werk entbehrlich machen wollte. Ungeachtet nun seine Schrift über die Allegorie seinen andern Werken nachsteht, so hat er doch das wichtige Verdienst, zuerst wieder an die Vorbilder des Alterthums erinnert zu haben.

§. 75.

Auch die Mythik hatte im Laufe der Zeit seit der grofsen Völkerwanderung und der Herrschaft des Christenthums eigene Schicksale. Durch die Vernachlässigung des Studiums der alten Schriftsteller wurde ein grofser Theil der alten heidnischen Sagen vergessen. Manches indessen kam auf nicht ganz bekannten Wegen in den Mund des Volkes, wo es sich erhielt, so dafs sich Sagen aus der Griechischen und Römischen Vorzeit bei Deutschen Völkern finden. Ein noch lange fruchtbares Feld für Untersuchungen ist sowohl dieses, als auch das Verhältnifs der Germanischen Religion zu der nordischen Mythologie, ungeachtet durch die Brüder Grimm, durch von der Hagen, Büsching, Bachmann, Göttling, Görres, von Reden, Beneke, Docen, Mone, Nyerup und Andere schon viel geschehen ist. Verbreitet sich nun die Untersuchung auch auf Lehre und Meinung, die die Denkart der Nationen bestimmte und sich in tausendfältigen Gestalten fortpflanzte, so wird das zu bearbeitende Feld unabsehbar, welches sich besonders auch in Beziehung auf mythische Dichtungen in E. J. Kochs

Grundrisse einer Geschichte der Sprache und Literatur der Deutschen. Berl. 1795. zeigt, so wie die Schrift von Görres, die Teutschen Volksbücher; Hdlbg. 1807, unsern Blick über das grofse Gebiet des Volksglaubens erweitert.

§. 76.

Wichtig ist auch eine kurze Betrachtung der Ansicht und Behandlung der alten Mythologie seit der Wiederherstellung der Wissenschaften. So verschiedene Vorstellungen der alte Mythus veranlafste, so verschiedene Versuche wurden gemacht, das Ganze zu einer systematischen Einheit zu bringen. Schon im vierzehnten Jahrhundert versuchte Giov. Boccaccio in seiner Genealogia Deorum die Mythologie des classischen Heidenthumes im Zusammenhange vorzutragen. Im funfzehnten äufserte das Studium des Plato, wie das von einer andern Partei getriebene Studium des Aristoteles auch einigen Einflufs auf das mythologische Studium. Marsilius Ficinus erweiterte besonders durch seine achtzehn Bücher de Theologia Platonica den Blick ungemein und lenkte ihn auch auf die mehr philosophischen Mythen, die von den meisten classichen Dichtern unbeachtet blieben. Weiterhin wurde durch Männer von ausgebreiteter philologischer Gelehrsamkeit das Bestreben herrschend, die Mythen des Heidenthums mit dem Judaismus und dem Christenthume in Einklang zu bringen, wornach (wie auch in neuerer Zeit wieder versucht worden ist) der Polytheismus als eine Ausartung des Ebräischen Monotheismus betrachtet wurde. Umfassend und wichtig ist in dieser Beziehung Gerh. J. Vossii de Theologia gentili et Physiologia Christiana Libri IX. Amst. 1668. 2 Tomi in Folio. Späterhin wurde das historische Princip herrschend und von Bochart bis auf Banier, Bryant und Hüllmann herab auf die verschiedenste

Weise gewendet; von Andern wurde die Ethik oder die Politik an die Spitze der Untersuchung gestellt, z. B. von Baco (de sapientia Veterum. Amst. 1686). Auch für die Alchemie hatte man einen Schlüssel in den Symbolen und Mythen des Alterthums zu finden gehofft; bei erweiterter Naturkunde aber wurden die sämmtlichen Mythen bald auf Astronomie bald auf Chemie und Physik zurückgeführt [151]). Der ausgebreitetste und freieste Gebrauch ist bei diesen Untersuchungen von der Etymologie gemacht worden, z. B. von Bochart und Bryant; aber so wie Kanne in seinem kühnen und originalen calendarisch-theologischen Systeme, hat noch keiner alle Hülfsmittel der Etymologie und Sprachkunde mit vieler Anwendung der Astronomie, benutzt. Nach und gleichzeitig mit diesen Forschungen hat die Kritik allmählig die Urkunden der Mythologie berichtigt und ihre Auslegung gesetzmäfsig begründet, und es werden jetzt nach den Grundsätzen gesunder Kritik und Auslegung auch die Schriften der Historiker und Philosophen, sonst weniger beachtet, einer gehörigen Aufmerksamkeit gewürdigt. Und so wird nach und nach eine freiere Ansicht, auch noch mit Hülfe kritischer Untersuchungen des Orients, über das Gebiet der alten Religionen gewonnen werden [152]).

151) Auf Astronomie von Dupuis in seiner Origine de tous les Cultes. Paris 1794 ff. Auf Chemie unter andern von J. Tollius (Fortuita, in quibus — tota fabularis historia Graeca, Phoenicia, Aegyptiaca ad Chemiam pertinere afseritur. Amstelod. 1687. 8).

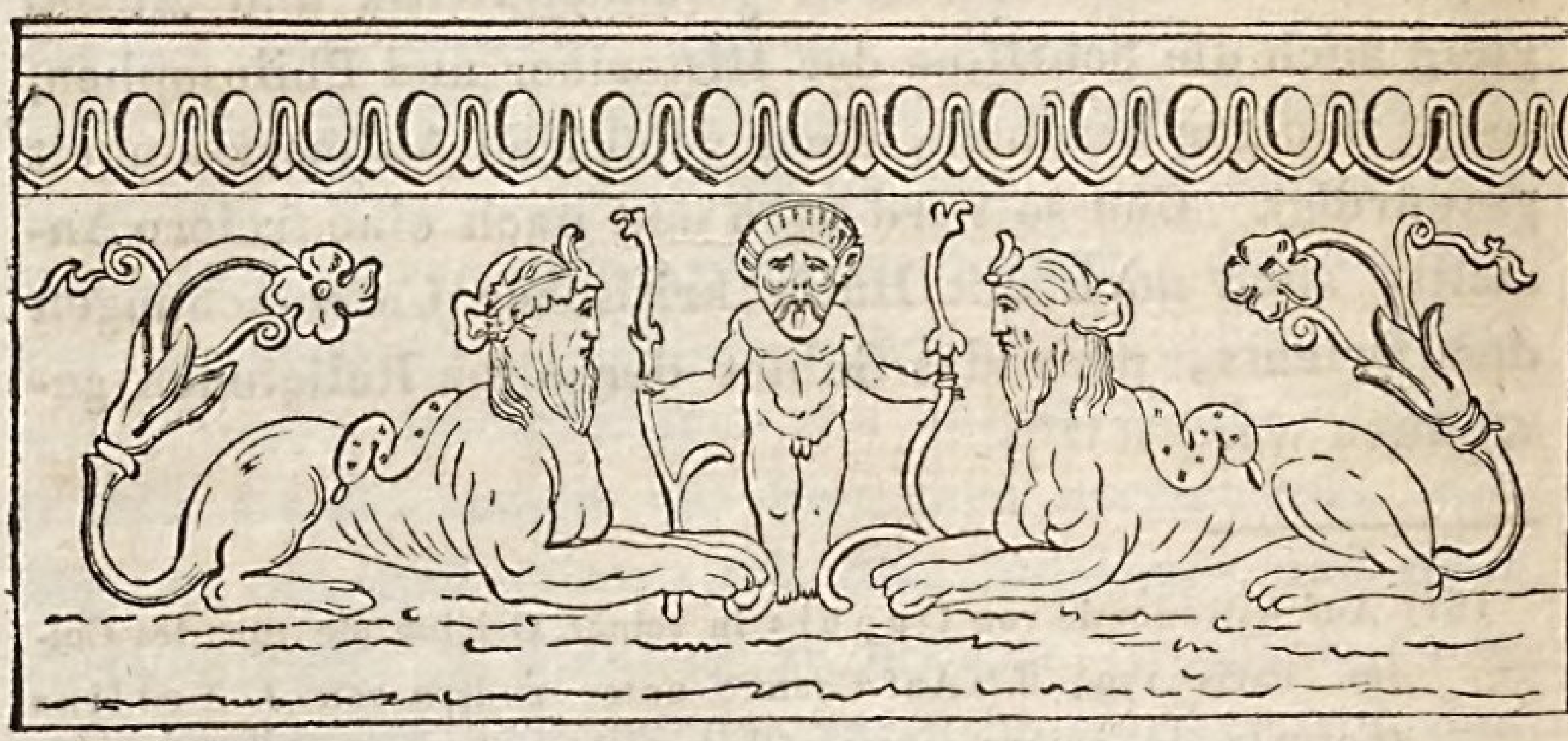
152) Die neuesten mythologischen Schriften von Görres, Schelling, Kanne, Ouwaroff, Welcker, Millin, Sickler und Andern werden an den gehörigen Stellen genannt werden.

Zweites Buch.

Ethnographische Betrachtung der Gottheiten und des Götterdienstes.

Erstes Capitel.

Von der Religion des alten Aegyptens.



§. 1.

Quellen der Aegyptischen Symbolik und Mythologie.

1) Die biblischen Urkunden (vgl. C. D. Becks Anleitung zur genauern Kenntniſs der allg. Welt- und Völkergeschichte. 2. Ausg. Lpz. 1813. 1, p. 280.

2) Die Griechen. Vor Herodotus vorzüglich Hecatäus von Milet (Ol. 59.) über Oberägypten. s. Creuzer. Fragm. historr. Graecc. antiquiss. Hdlbg. 1806 und Hellanicus von Lesbos. s. Photii Cod. CLXI. et sqq. vgl. Sturz. Fragm. p. 39. sqq. Dann Herodotus 70 Jahre nach der Eroberung Aegyptens durch die Perser; er giebt über Oberägypten weniger Nachricht, als über Niederägypten. Nach ihm folgten die jetzt verlornen Werke des Theopompus von Chius, des Ephorus von Cumä (s. Fragm. ed. Marx. p. 213 sqq.), des Eudoxus von Cnidus.

In die Alexandrinische Periode fallen besonders Hecatäus von Abdera (s. Creuzer. Fragm. p. 28—33. und die daselbst angeführte Sammlung Hecataei Abderitae Fragmm. cum notis Jos. Scaligeri et com. P. Zornii. Altonae 1730), Manetho, ein Aegyptischer Priester (s. über ihn Beck l. l. p. 282 sqq.); vorzügliche Quelle aber ist Diodorus von Sicilien, unter Cäsar und Augustus, der, nebst eigener Ansicht, besonders den Hecatäus von Milet benutzte (s. Heyne de fontibus Diod. Sic. p. 104 sqq.) und dessen Angaben in wichtigen Dingen durch die neuesten Untersuchungen bestätigt worden sind. Auch Strabo, um die Zeit von Christi Geburt, hat Aegypten selbst gesehen, nnd theilt Nachrichten davon im siebenzehnten Buche seines Werkes mit. Einzelne Nachrichten liefern Plutarchus, besonders in seinem Buche de Iside et Osiride, Philostratus in dem Leben des Apollonius, Porphyrius, Jamblichus und Horapollo.

Neuere Schriftsteller und Reisebeschreiber s. zahlreich bei Beck l. c. p. 290. Aufserdem gehören hierher Seezen (Fundgruben des Orients. Wien 1809. I. H.), Hamilton (Biblioth. der neuesten und wicht. Reisebeschr. von Sprengel und Ehrmann. 49. Band. Wei-

mar 1815.) und die neuesten Reisebeschreiber: Belzoni, Light, Legh, Salt, Burkhardt u. A. ferner Quatremère de Quincy Recherches critiques sur la langue de l'Egypte, die Anmerkungen von Silvestre de Sacy zu Ab-dallatif Relation de l'Egypte; Champollion, l' Egypte sous les Pharaons, und von Hammers Fundgruben des Orients; vorzüglich aber das grofse Französische Werk Description de l' Egypte.

§. 2.

Die Priesterschaft [1]).

Es berichtet uns Clemens von Alexandria (s. d. Note) von einem Aufzuge der Aegyptischen Priester bei der Isisprocession Folgendes: Voran geht der Sänger mit einem musikalischen Symbole, auf ihn folgt der Horoscopus [2]) mit dem Horologium und dem Palmzweige, dann der heilige Schreiber (ἱερογραμματεύς) mit Dinte, Rohr und einem Buche. Der erste mufs kennen die Bücher des Hermes mit den Hymnen der Götter und den Regeln für die Könige, der zweite die Bücher des Hermes von der Astrologie, der dritte die Hieroglyphik, die Welt- und Erdbeschreibung, den Nil, die Maafse und Opfergeräthe. Auf diese folgt der Bekleider (στολιστής) mit dem Maafse der Gerechtigkeit und dem Becher zum Trankopfer. Er kennt, was zur Verehrung der Götter gehört. Hinter den Uebrigen geht der Pro-

1) Ueber die Lebensart und Classen derselben s, Herodot II, 36. 58. u. a. O., Clemens Alex. Strom. VI, 4. p. 757. ed. Potter. Chaeremon ap. Porphyr. de Abstin. IV, 8. p. 321. und Porphyr. de Vita Apollon. I, 2. cf. de Schmidt de Sacerdott. et Sacrificc. Aegypt., Zoëga de Obeliscis p. 505. sqq. Heyne und And. über die Inschrift von Rosette in den Commentt. Soc. Gotting. XV. p. 276.

2) Sturz. de Dialecto Alex. p. 113. 111.

phet mit einem offenen Gefäfse; ihm folgen die, welche die Brode tragen. Er ist Vorsteher des Heiligthums und lernt die zehen Priesterbücher. Von den zwei und vierzig Bücher des Hermes lernen die genannten Priester sechs und dreifsig auswendig, die die Philosophie der Aegyptier enthalten; die übrigen sechs, die zur Arzneikunde gehören, lernen die Pastophoren[3]. Was man aus dieser Stelle bisher nur durch die Beschreibung wufste, das kann man jetzt in der Descr. de l'Eg. T. II. Thèbes chap. 9. sect. 1. p. 46 – 50 auf den Reliefs des Pallastes von Medina - tabu vorgestellt sehen. (Vergl. auch Bartoli Admiranda Rom. antiq. Tab. 68. Museo Chiaramonti Tab. II. p. 5 sqq. Winckelmann Gesch. der Kunst I. (Werke III.) S. 112. u. A.) Häufig kommen auch Processionen von Priestern mit dem heiligen Schiffe vor; eine ist abgebildet unter den Abbildungen zur Symb. und Myth. Tab. XVII, 1. Text S. 8. — Es lassen sich seit diesen Entdeckungen merkwürdige Parallelen zwischen Aegyptischen und Ebräischen Festgebräuchen ziehen. Das Schiff abgerechnet, welches in das Mosaische Ritual für Palästina nicht zu passen scheint, findet sich in diesen Aegyptischen Bildern vieles, was der Ebräische Cultus aus Aegypten hat. Die Bundeslade, die Leviten in linnenen Kleidern, die Cherubim[4]. Dagegen ist zu bemerken, dafs gerade das Festschiff sich bei den alten Atheniensern erhielt, und an den Panathenäen herumgetragen wurde.

3) S. Wyttenbach. ad Selecta Historr. p. 356. Zonarae Lex. p. 1510. 1520. Sturz. Lex. Xenoph. s. v. Sturz. de Dial. Alex. p. 107 sqq. Boettiger Archaeolog. Museum I. p. 102 sq. Oudendorp. ad Appulej. Metam IX. p. 815. Millin Aegyptiaques p. 9 sqq.

4) Spencer de legib. Hebraeorum ritual. p. 858. ed. Pfaff. Biel. Thesaur. V. T. III. p. 591. vgl. Herders Geist der hebr. Poësie I. S. 181.

Ob die Aegypter Priesterinnen hatten, diese Frage scheint zwar nach Herodot II, 35. zu verneinen zu seyn. Aber sowohl Stellen späterer Alten[5], als auch die Inschrift von Rosette, welche Priesterinnen erwähnt und ein Bild unter den Reliefs von Medina-tabu, das eine Priesterin vorzustellen scheint, zusammengehalten mit Herodot II, 54. coll. I, 182. Strabo XVII. p. 1171. wo von heiligen Frauen des Thebaischen Juppiters die Rede ist, lassen vermuthen, daſs auch im alten Aegypten schon heilige Frauen in den Tempeln waren, ohne daſs sie gerade Priesterinnen geheiſsen haben. Auch spricht die Analogie der Hierodulen[6]) in den Vorder-Asiatischen, Griechischen und Italischen Tempeln dafür.

Das Priesterthum war in Aegypten erblich, so wie die Tempelgüter und Grundstücke. Die Priester waren geschoren (Herodot II, 36); nur bei Trauerfällen lieſsen sie das Haar wachsen. Die Beschneidung war ihnen gemein mit den übrigen Casten. Sie waren zur strengsten Reinlichkeit verpflichtet, durften keine Kleider aus thierischen Stoffen tragen und waren an ein äuſserst formenreiches Ceremonialgesetz gebunden. Ihre Diäte war sehr streng. Fische durften sie nicht genieſsen, aber sie allein und der König Wein. Eben so war ihnen das Fleisch des Schweines und der Genuſs, ja der Anblick der Bohnen untersagt.

Betrachten wir sie aber als die Grundherren eines gesegneten Landes, als die Bewahrer der geistigen und

5) Juvenal. Sat. VI, 488. Pers. Satir. V, 186. Appulej. de Abstin. II, p. 363.

6) Strabo XII. p. 809. Euseb. Demonstr. Evang. VIII. p. 232. Valckenaer ad Eurip. Phoeniss. Schol. vs. 210. p. 637. van Dale ad Marmor. ant. c. 7. p. 85. Strabo VIII. p. 378.

religiösen Cultur desselben, so können wir sie allerdings für eine gehobene Menschheit ansehen, als welche sie uns noch im Römischen Zeitalter von gebildeten Alterthumsforschern geschildert werden; denn der ganze Kreis des damaligen Wissens, vom Höchsten bis zum Geringsten, war ihr Eigenthum [7]). Es fand aber, wie in ihrem Range, so auch in ihrem Wissen, eine Abstufung unter ihnen statt, und es waren vielleicht die Propheten und die heiligen Schreiber allein in die höchsten Wissenschaften eingeweiht, während die Pastophoren nur an den exoterischen Schriften Theil hatten. Diese Einrichtung wurde frühe nach Griechenland verpflanzt und wir finden in den Orphischen und Pythagoreischen Instituten die Grundzüge Aegyptischer Priesterverfassung wieder [8]), so dafs sich in äufsern Einrichtungen, so wie in Beziehung auf das höhere geistige Wissen entschiedene und nichts weniger als zufällige Aehnlichkeiten nachweisen lassen.

§. 3.

Andeutungen des Ursprungs und Wesens der Aegyptischen Religion.

Die Aegyptische Cultur ist ein Product des Landes. In uralter Zeit von Nomaden durchstreift, wie jetzt zum Theil wieder, von Hirten (Hyksos) in seiner schönsten Blüthe erschüttert, von den Söhnen der Wüste oft beunruhigt, war dennoch das Land, als Product des Wassers, nothwendig frühe die Heimath von Schiffern und Fi-

7) Strabo XVII. p. 787. Alm. p. 477. Tzsch. und p. 790. Alm. p. 488. Tzsch.

8) Herodot. II, 80. Valckenaer. ad Eurip. Hippol. p. 266. b. Görres Mythengeschichte II. p. 444.

schern. Des Schiffers Verehrung zieht das Wasser, die Wasserthiere und Wasserpflanzen auf sich; dem Hirten ist die Heerde sein Höchstes, dem Beduinen sein Cameel und sein Pferd. Aegyptens Natur ist höchst regelmäſsig: jährlich das Steigen und Fallen des Nils, mit welchem jedesmal der Ibis kommt und das Crocodil und die Schlangen, vor dessen Fluth immer die Gazelle in die Wüste flieht, dem Sonne und Mond die ewige Regel vorzeichnen; und mit diesem Nilthale steht das brennende Sandmeer der Libyschen und Arabischen Wüste im grellsten Gegensatze. Dieſs alles und seinen nothwendigen Einfluſs (den Aehnliches auch in ähnlichen Fällen auch anderswo im Einzelnen zeigte) wohl erwogen, mag sich wohl mit Grund schlieſsen lassen, daſs die ganze Glaubenssumme der Urägypter sich auf Fetischismus (Pflanzen- Thier- und Nildienst), Sterndienst und eine Art von Anthropologie (Ahnungen von der Seele Kraft und Dauer, so lange der Leichnam in seiner Gestalt beisammen bleibt) beschränken mochte. Aber auch die ältesten Nachrichten, die der Bibel, zeigen uns das alte Aegypten nicht in solcher Rohheit des Fischer- und Hirtenlebens. Da ist schon Memphis eine königliche Hauptstadt, da ist agrarische Cultur, eine geordnete bürgerliche Verfassung, ein geregelter Caravanenzug aus fremden Ländern, verfeinerte, ja schon ziemlich entartete, Civilisation. Und doch müssen wir schlieſsen, daſs Memphis erst zu dieser Blüthe kam, als Thebä schon im Sinken war. Aber an beiden Orten ist ein König, an beiden Hierarchie. Diese, die Pharaonen und die Priester, Abkömmlinge eines fremden edlern Stammes, sind auch die Urheber jener so weit fortgeschrittenen Cultur gewesen. Sie hatten aus den Hirten und Fischern einen Staat gebildet. Aber das Land hatte auch nicht ganz von seiner Art gelassen. Jeder Volks-

stamm wollte nach Sinn und Art seine Rechte behalten. Da schied sich Caste von Caste, die Niedrigsten blieben nahe an der Gränze des alten atomistischen Fetischismus, während die edlern Stämme rasch vorwärts geschritten waren. Diefs mufs der Standpunct unserer Betrachtung seyn, bei welcher wir von zwei grofsen Ideen ausgehen müssen, die der Aegyptier ganze bürgerlich-religiöse Cultur bedingen und in sich begreifen: Osiris und Hermes.

Zuvörderst wird uns dadurch klar werden, was in der Anschauung alter Aegyptier ein König, ein wahrer Pharao, soll und ist; dann wird sich uns auch die Idee ihrer höhern Wissenschaft und des Pflegers derselben, des Priesters, entfalten.

Wir nehmen für unsere Forschung die Zeit zwischen dem höchsten Alterthume und dem gänzlichen Erlöschen des Lebensfunkens der Volksreligion bis an die Gränze der Römerzeit herab [9]); und so wird sich aus der Entwicklung der genannten Ideen sowohl der Volksglaube des alten Aegyptens, als seine Priesterlehre erfassen lassen.

§. 4.

Isis und Osiris.

Dem Aegyptischen Nationalglauben liegt der Mythus von Osiris und Isis zum Grunde. Sie sind (Plut. de Is. et Os. cap. XII. sqq. p. 355. sqq. Francof. p. 459. Wytt.) Kinder des Kronos und der Rhea. Schon im Mutterschoofse begatteten sie sich und aus den Ungebornen ward Arueris geboren. Das zur Welt gekom-

9) Dazu berechtigt uns die Inschrift von Rosette, wo noch unter Ptolemäus Epiphanes Horus, Osiris und Hermes volle Achtung und Verehrung geniefsen.

mene Götterpaar erfindet Ackerbau und Ackergeräthe, dann giebt Osiris den Menschen des Nilthals Früchte, Gesetze, Ehe, Gottesdienst und bürgerliche Ordnung. Darauf durchzog Osiris die Welt mit einem grofsen Heere, und gewann die Völker durch Musik und Gesang. Indessen suchte sein böser Bruder Typhon sich auf den Thron zu setzen; doch Isis vereitelte dessen Anschläge. Osiris kehrt zurück und Typhon mit seinen zwei und siebenzig Genossen und der Aethiopischen Königin Aso verbündet, veranstaltet, Freundschaft heuchelnd, ein Fest. Bei diesem zeigt er einen prächtigen Kasten, welchen er dem verspricht, der ihn mit seinem Körper ausfüllen würde. Heimlich hatte er ihn nach des Osiris Leibe machen lassen; nur dieser pafste, als er sich hinein legte. Da schliefst Typhon den Kasten mit Hülfe seiner Genossen zu, sie umgiefsen ihn mit Blei, werfen ihn in den Flufs und senden ihn durch die (darum von den Aegyptiern verfluchte) Tanitische Mündung dem Meere zu. Osiris der Heiland, wird im acht uud zwanzigsten Jahre seines Lebens, den 17. des Monats Athyr (13. Nov.) von seinem Bruder ermordet. Da durchziehen Pane und Satyre mit Klaggeschrei das Land. Isis erfährt des Gatten Tod bei Chemmis, trauernd sucht sie seinen Leichnam, Kinder zeigen ihr die Mündung, durch die ihn Typhon dem Meere zugetrieben. Mit Typhons Gattin Nephthys hatte einmal aus Irrthum Osiris einen Sohn erzeugt, den Anubis, gut, doch mit einem Hundeshaupte und mit Hundesnatur. Mit diesem sucht Isis den Sarg. Dieser war im Schilfe bei Biblos angetrieben. Dort ergriff die inwohnende Kraft des Gottes die Ericastaude, dafs sie in einen grofsen Stamm aufschofs. Der König von Phönicien läfst den Baum zu einer Säule in seinem Pallaste machen; in diese war Osiris eingewachsen. Das melden Anubis und heilige Vögel der Isis.

Diese kommt hin in Magdgestalt und wird Amme bei der Königin. Aber Isis reicht dem Sohne nicht die Brust, sondern steckt ihm den Finger in den Mund und des Nachts läutert sie ihn vom Irdischen in Flammenglut. Das Kind gedeiht wunderbar. Aber die Mutter lauscht einmal des Nachts und schreit. Da erscheint Isis als Göttin, schlägt an die Säule, nimmt den Sarg heraus und klagt so laut um Osiris, dafs des Königs älterer Sohn, Maneros, vor Jammer darüber stirbt. Der Leichnam im Sarge begeistert nun, nachdem sie ausgeweint hat, die Isis zur Rache. Der Rächer aber mufs ihr Sohn Horus seyn, der in der Stadt Buto erzogen wird. Dahin geht sie und verbirgt den Sarg im Walde. Typhon entdeckt ihn auf einer Jagd und zerschneidet nun den Leichnam in vierzehn Stücke. Isis sucht den zerstückelten Leichnam, fährt durch alle sieben Mündungen des Nil und findet dreizehn Stücke, nur das Männliche hatte der Nil ins Meer getragen, und gewisse Fische (von dem an verflucht) hatten es verzehrt. Isis setzt den Leichnam zusammen, ergänzt das Glied aus dem Holze des Sycomorus und stiftet zum Andenken den Phallus. In Philä wird der Leichnam bestattet und da ist seitdem der grofse Todtenort des Aegyptischen Volkes [10]. Ueberall auch,

10) s. Creuzer. Commentatt. Herodott. I. §. 15. p. 182 — 188. Noch finden sich dort viele Spuren des Osirisdienstes in Denkmälern. Die dem Osiris hier gebrachten Todtenopfer beschreibt Diodor. I, 22. cf. Heliodor. Aethiop. IX, c. 22. p. 381. Coray., wo schon Osiris als Nil und als Sonne betrachtet wird. Die Wichtigkeit des Todtendienstes in Aegypten beweiset der heiligste Schwur der Aegyptier: Μὰ τὸν ἐν Φίλαις Ὄσιριν. s. Comm. Herodott. l. c. Aber Isis bildete aus Specereien mehrere ganze Körper, balsamirte sie und schmückte sie aus und weihete sie in verschiedene Städte; jeder Nomus glaubt, er habe den wahren Leichnam, jeder weiht ihm ein besonderes heiliges Thier, bestattet es in heiligen Grüf-

wo ein Glied gefunden wurde, stiftet man Gräber und Tempel und Wallfahrtsorte. Dem Rächer Horus erscheint sein Vater, ihn ermahnend. Horus bekommt in einer grofsen Schlacht den Typhon gefangen. Isis setzt ihn in Freiheit. Da reifst der ergrimmte Horus der Mutter das Diadem vom Haupte. Hermes setzt ihr dafür die Kuhhaut mit Stierhörnern zum bleibenden Abzeichen auf den Scheitel. Der befreite Typhon will nun durch Bezeugung der unächten Abkunft des Horus diesem den Thron streitig machen. Aber er wird zu Schanden und in die Wüste gebannt. Nach Horus, dem letzten Gotte, kommen menschliche Könige. Isis aber gebiert noch nach dem Tode des Osiris den lahmen Harpocrates, den Sohn des Schmerzens und der Klage.

Diefs der Mythus, eine allegorische Ueberlieferung jener grofsen Begebenheit, wodurch Fischer und Hirten zu agrarischer Cultur und bessern Religionsbegriffen kamen.

Der atomistische Fetischismus, der zuvor in Aegypten herrschte, wird zu einer allgemeinen Landesreligion, indem die partiellen Fetische zu einem heiligen

ten, hält dem Osiris ein Trauerfest. Daher überall Todtenstädte in Aegypten. Eine andere Legende läfst die gesammelten Glieder des Osiris in eine hölzerne Kuh begraben und den Sarg nach Busiris (im Delta) stiften. Nach einer dritten fährt des Osiris Seele in den Stier Apis und nach dessen Tode jedesmal wieder in einen neuen Apis, und so ist dieser ein Bild von Osiris Seele. Der Osirisleichnam aber überhaupt ist ein Vorbild der Königs- Priester- und edeln Leichname. s. d. Stellen: Diod. Sic. I, 21. I, 85. Herodot. II, 59. Plut. de Is. et Osir. p. 472. Wytt.

Leichname werden, das Herumflattern der Seele zu einer ordentlichen Seelenwanderung sich ausbildet. Die grofse Naturseele, Osiris, lebt im Apis fort (s. N. 10). Ein edlerer Menschenstamm bildet ein Fischer- und Hirtenvolk zum Ackerbau, indem er zugleich an dessen Bedingungen und Geschäfte die unentbehrlichsten Wahrheiten knüpft. Die Erde wird in religiösem Gesetze geheiligt, der Mensch lernt beim Ackerbau sein Schicksal, aber auch seine geistige und leibliche Bestimmung kennen. Das Neue ersteht aus dem Untergange des Alten: Hüllen wechseln und Leiber, aber unversiegbar ist die Quelle des allgemeinen und individuellen Lebens.

Dem Osirismythus liegt nun besonders auch der physische und astronomische Verlauf des Jahres zum Grunde. Alt-Aegypten hat eine doppelte Saat- und Erntezeit; die erste Aussaat und Ernte ist zwischen Februar und Juli, die zweite vom Ende des Septembers bis in den November. Darum stirbt Osiris zweimal und zweimal betrauert ihn Isis. Der erste Tod fällt ins Frühjahr. Da, vom März bis Juli, ist die Glutzeit, da herrscht Typhon, der Glutwind in dunkelrother, erhitzter Luft. Isis, d. i. Aegyptenland, dürstet, klagt, seufzt um Wasser. Aber Osiris, der schmachtende Nil, bleibt aus und mufs im Mohrenlande weilen, während Typhon, mit der Königin des Mohrenlandes, Aso (s. Plut. l. c.) im Bunde, mit zwei und siebenzig Gesellen (das.) d. i. den zwei und siebenzig bösen Tagen, bevor Osiris aus seinem Schlafe erwacht, die Feuer schnaubenden Ochsen durch die Wüste treibt, und mit seiner entarteten Schwester Nephthys (der feindlichen Libyschen Wüste) buhlt. Das ist sein Reich, aber das gesegnete Nilthal ist der Isis Land; der Nil, wie gesagt, Osiris und der Name des Flufses selbst bedeutet

nach den neuesten Forschungen [11]) das gemessene Wasser, den zur bestimmten Zeitfrist wachsenden, aufsteigenden Flufs.

Bildliche Vorstellungen dieser Naturansichten mit den personificirten Naturwesen haben die Verfasser der Descript. de l'Egypte zahlreich den ältesten Denkmälern nachgebildet. Mehrere derselben sind copirt in den Abbildungen zur Symb. und Myth. Tab. XV. bis XVIII. Wir theilen zur Probe der Allegorisirung die Beschreibung einer dieser Darstellungen mit (XV, 1). Es tritt herein ein Priester, die Hände bittend emporhebend. Vor ihm steht Hermes mit dem Ibiskopfe [12]), mit einem sägeförmig gezackten Maafse, auf das er hinweist. Osiris mit dem Nilschlüssel hält ihm zur Bestimmung des Maafses etwas mit der rechten Hand entgegen. Osiris sitzt; hinter ihm auch Isis, die gleichsam ihr Flehen mit dem des Priesters vereinigt, welcher, als Repräsentant des Aegyptischen Volkes, um Segen für das kommende Jahr, d. i. um einen hohen Nilstand, bittet, während eben Osiris beschäftigt ist, durch eine Bewegung seiner Hand den Nilmesser auf seinen Ruhepunkt zu bringen und den Nilstand zu entscheiden, besonders da sich die Landesmutter Isis fürbittend des flehenden Aegyptens annimmt.

Ist nun Osiris (der Nil) erwacht, so schäumt er über und verläfst sein Felsenbett. Das beginnt im Mai, wird im Juni schon mehr bemerkt, aber ehe der Löwe kommt, (die Sonne im Zeichen des Löwen ist), ist die Heilfluth

11) Jablonski Panth. Aegypt. I, 4. p. 157—159. Champollion l'Egypte sous les Pharaons I. p. 134. 136. vgl. Creuzer. Commentatt. Herodott. II. §. 16. Not. Anderes giebt Görres Mythengesch. II. s. 403. vgl. Homer. Odyss. IV, 477. ib. Eustath. Strabo XVII. p. 790. Alm. p. 490. Tzsch.

12) Der Ibis ist das Symbol der Nilfluth. s. Savigny Histoire naturelle et mythologique d'Ibis.

nicht da, die ihren höchsten Stand im Sommersolstitium hat. Da ist Aegypten eine Inselgruppe und am 24. September ist der grofse Freudentag, wo unter dem Jauchzen des Volks die Schleufsen geöffnet werden. Das bildete nun der Volksmythus allegorisch durch. Der schlafende Osiris, die Wasserkraft, bricht brausend hervor. Da will jeder Gau an der Segensfluth Theil haben, selbst die dürre Gränze der Wüste, d. i. der heilige Leib wird von dem Sohne der Wüste (Typhon) zerstückelt und in Kanäle zerrissen. So Osiris als Nil. Aber Osiris-Nilus ist auch die Sonne. Werden ihm ja zu Philä 360 Krüge mit Milch als Todtenopfer gefüllt (Diod. Sic. I, 21), so wie zu Acanthus die Priester aus 360 Urnen täglich Nilwasser in ein durchlöchertes Fafs giefsen (Diod. Sic. I, 96). Horus aber, sein Sohn, ist die Sonne in der Sommerwende. Denn bis dahin vom April an herrscht Typhon mit Hitze und Seuchen. Horus aber, die Sommersonnenwende, lockt den Vater Osiris aus seinem Felsenbette, d. i. er belebt ihn wieder, er rächt ihn, denn Glut und Pest schwinden nun. Aus diesem Horus haben die Griechen den Apollo gemacht, der den Drachen Python erlegte, wie Horus den Typhon überwindet, und so alle Jahre Aegypten neu auflebt.

Aber tritt die Sonne in das Zeichen des Scorpion, da beginnt die Herbsttrauer, das ist der zweite Tod des Osiris. Alles liegt unter den Wassern; die Tage nehmen ab. Jetzt ist der finstere Dämon, Typhon, das verhafste Meer, der Verfinsterer der Sonne, der Winter. Die besaamende Kraft des Osiris ist gleichsam in dem Wasserkasten begraben, die Sonne hat keine Kraft mehr, d. i. die Fische verzehren des Osiris Mannsglied. Die Sonne ist zum schwachen Harpocrates geworden, der die Sonne nach dem Wintersolstitium ist, und den Isis vom kraftlosen Osiris geboren (Jablonsk. Vocc. Aegyptt. p. 38. und Cuperi Harpocrates). Die Herbst-

saatfeste sind überall Trauerfeste. Die Griechen bekamen ihre Thesmophorien von den Aegyptiern. Das sind Saat- und Satzungsfeste, des Jahres Kraft ist hin, darum Trauer; aber Gesetz und Ordnung und Saat geben Hoffnung für die Zukunft: daher, nachdem Osiris zum zweitenmale den Tod erlitten hat, d. i. das Saatkorn in die Erde hinabgegangen und eine Zeit lang verborgen gewesen, findet Isis (im Januar) des Osiris Glieder wieder, der Phallus ist gestiftet d. h., die Sonne kommt wieder aufwärts. Da ist das Fest der Erheiterung nach langem Dunkel, der sechste Januar, auf den deswegen nach Gründung des Christenthums in Aegypten die ersten Kirchenväter das Fest dər Geburt Jesu setzten. Die Frühlingssonne aber ist die Sonne im Widder (Amun, Ammon). Auch Sem (Herakles) kommt in diesem Götterkreise als Regierer des Sonnenjahrs vor (Dionysus p. 139. sqq. bes. 141).

In der Legende der Priester von Abydus aber, scheint es, wurde Osiris als das personificirte Sonnenjahr, mit Memnon, dem Sohne der Aurora identificirt [12]). Wie zu Philä das Grab des Osiris ist, so ist dort das des Osymandyas, dieser ist aber Memnon-Ismandes (Strabo XVII. p. 559. Diod. Sic. I, 47. Champollion l. c. I. p. 250 sqq.). Er ist der Sonnenheld, und sein ewiges Denkmal ist der goldene Kreis des Jahres und der Sonne. Auch hier ist Jahrestrauer, auch hier Todtendienst. Mit der neuen Sonne aber tönet Memnons Bildsäule wieder, die Memnonischen Vögel fliegen von des Gottes Grabe auf und verkündigen neues Leben, wie heilige Vögel über des Osiris Leichnam bei Biblus schwebten.

12) s. Jomard in der Descript. de l' Egypte Livr. III. Tom. II. chap. 11. p. 20. Das Nähere über Memnon s. unten §. 18.

Auch in das Reich der Vegation tritt der Osirismythus ein. Die Wasserpflanze, der Lotus, verschliefst in ihrem Kelche die Geheimnisse von Isis und Osiris d. h. der Gottheiten, die das kühle Wasser verleihen. Der Lotus ist die Geburtsstätte und das Hochzeitbette der beiden guten Götter. Deren Geschwisterehe ist eine mystische Ehe, schon im Mutterschoofse begonnen, im Schoofse der Rhea (Ῥεῖα), der Urfeuchtigkeit, die der Anfang der Welt ist. Und so wie ihre Ehe, ihre Trennung, des Gatten Tod, das verlohrne und nachgebildete Zeugungsorgan der mythische Volksausdruck von der Natur- und Jahresgeschichte des Landes sind; so sind sie auch das Aegyptische Local-Philosophem von der Bedingung alles Naturlebens, vom Ursprunge aller Dinge aus dem Feuchten [13]. Daher der Umstand, dafs die Götter der Aegyptier so allgemein als auf Kähnen fahrend dargestellt werden, daher, dafs bei der Isisprocession der Prophet den Wasserkrug in den Falten seines Kleides trägt.

Die Wahl gerade dieser Symbole wird aus der Betrachtung der Natur des Landes begreiflich [14]. Der mannweibliche Lotus gab für die Volksanschauung ein Bild der vom Nil geschwängerten Erde, ein Bild der mystischen Ehe der beiden Landesgottheiten und ein Bild des Mutterschoofses der grofsen Rhea. In ihrer Abhängigkeit von der Sonne gewährte diese Pflanze ein Bild des Landesstroms, dabei war und ist sie noch ein calen-

13) Man erinnere sich an das Philosophem der Jonischen Schule, ausgesprochen bei Pind. Ol. I, 1. ib. Scholl. et Interprr. Simplicius ad Aristot. Phys. p. 50.

14) s. Eustath. ad Odyss. VII, 120. p. 275, Bas. über Aegyptens Vegetation.

darisches Prognosticon (Geoponic. II, 5. p. 86.); je mehr Lotus, desto mehr Nil, desto mehr Jahresseegen, ist das Loosungswort der Aegyptier. Eine besondere Eigenschaft mufste den Lotus bei den Aegyptiern noch mehr in Verbindung mit der Religion setzen. Der Lotus, sagt Proclus [15], faltet seine Blätter zusammen im Dunkel vor Sonnenaufgang; ist die Sonne über dem Horizonte, so öffnet er seinen Kelch; je höher sie steigt, desto offener wird er; gegen Sonnenuntergang zieht er sich wieder zurück. Es will daher scheinen, dafs dieses Gewächs durch Oeffnen und Zusammenfalten seiner Blätter die Sonne nicht minder anbete, als der Mensch durch die Bewegung der Wangen und Lippen und das Falten seiner Hände.« Daher denn die tausendfachen Combinationen, in denen er auf den heiligen Sculpturen vorkommt.

So erschien also der Lotus dem Aegyptier als die vom Nilwasser aufs neue getränkte Erde. Er verkündigt alle Jahre neues Leben, neuen Segen. Der Himmelsflufs (Αἴγυπτος διιπετής Odyss. IV, 477) und der Himmelssegen versiegt nicht, die Sonne weiset ihm seine Bahn und sein Maafs. Auch das Leben verlischt nicht (liest der Aegypter aus dem Lotus, den er betrachtet); wir werden neu aufblühen, dem Lotus gleich, und das frische Wasser wird uns im Todtenreiche erquicken.

Der Lotus ist aber auch nach des Aegyptiers Ansicht Bild der Schöpfung aus den Wassern; Götter und Göttinnen steigen aus dem Kelche dieser Blume auf. So sehen wir den Harpocrates, und an andern Stellen den Osiris oder Horus, auf dem Lotuskelche sitzend [16].

15) De Sacrificio et Magia ed. Ficin. ap. Tornaes. p. 276 sqq. vergl. Cuperi Harpocrat. p. 14. Creuzeri Dionys. p. 197 sqq. und die dort citirten Schriftsteller.

16) s. d. Abbildungen zur Symb. und Myth. Tab. I, 6. XVI, 2. XVII, 2. Erkl. p. 4. 7. 6.

Mit den Ideen Wasser, Heil, Leben, und deren Bilde, dem Lotus, wächst die Vorstellung fort zum Ausdrucke der Hoffnung des Heiles und Lebens nach dem Tode. Das All ist geboren aus den Wassern, Osiris, der Landesgott, aus dem Landesstrome. Er, des Lebens Herr hier und dort, wird auch die lechzende Seele im Tode erquicken, wie er, als Nil, das lechzende Erdreich erquickt. Daher der Halsschmuck von Lotusblumen auf Mumienkasten; daher die Anbetung des Lotus auf einem kürzlich gefundenen Bruchstücke einer Mumiendecke aus den Thebaischen Gräbern, mit alt-Aegyptischer Schrift [17].



17) Vielleicht ähnlichen Inhalts mit einer Phönicischen Grabschrift, wo Osiris eine verstorbene Frau mit der Formel tröstet: Deine

Hier schwebt der geöffnete Kelch der Lotusblume über dem mit den fünf Zonen beschriebenen Weltei, und auf des Betenden Knie steht das ständige Göttersymbol, der Nilschlüssel.

Insofern aber dem Osirisdienste auch die symbolische Anschauung des Sonnen- und Mondenjahres zum Grunde liegt, so ist die Sonne im Widder, das erste Licht des neuen Frühjahrs, Amun: die Sonne im Stiere, das zweite Licht, Osiris. Darum wird auch nach dem Mythus Osiris vom Jupiter-Ammon an Sohnes Statt angenommen (Diod. Sic. I, 27. sqq.) Wenn die Sonne im Stier in eine gewisse Conjunction kommt mit dem Monde, so heifst das: der Sonnenstier, Osiris, befruchtet im Neumonde die Mondskuh, Isis; die Vegetation beginnt auf Erden. Hier sind also Osiris und Isis Kräfte der Natur, wie Eswara und Isi bei den Hindus [18]).

Endlich wird Amuns Sohn, Osiris, selber Amun, er wird nach dem morgenländischen Emanationssystem höchstes Wesen selbst. In diesem Systeme wird das höchste Wesen in seine Eigenschaften zerlegt, jede Eigenschaft wird eine Person, jede aber dadurch wieder ganz Gott und, in ihrer höchsten Potenz gedacht, eine Offenbarung des höchsten Wesens, das höchste Wesen selber. Das höchste Wesen selbst aber offenbaret sich: als Amun (Ammon-Jupiter), Hervorbringer der unof-

Blume wird sich wieder aufrichten. s. Barthélémy in den Mem. de l'Acad. des Inscript. Vol. XXXII. p. 725 sqq. Palin Fragmens sur les Hieroglyphes T. III. p. 135.

18) Jones Asiat. Untersuch. I. Bd. S. 212. Fr. Schlegel über die Weish. d. Ind. S. 112. Jablonski Vocc. Aegg. p. 319.

fenbarten Urbilder der Dinge, Allmacht; als Phthas, der als Demiurg die Ideenwelt zur Wirklichkeit bringt, Weisheit; als Osiris, wohlthätiger Quell alles Lebens und Segens, Güte.

Im Volksglauben nun ist dieses höchste Wesen, dessen Evolutionen wir betrachtet haben, Osiris; im Priestersystem, metaphysisch betrachtet, bald Kneph (Grch. Ἀγαθοδαίμων), als letzterer höchstes Wesen selbst, in zweiter Instanz Sonne, Adoptivsohn des Amun; als Nil endlich bloſs Ausfluſs, Abstrahl des Segens, morgenländisch als Wasser gedacht.

Alle höhern Religionssysteme des Orients aber sind Emanationssysteme. Nach ihnen ist die Weltordnung und wahres Seyn nur denkbar, wenn das Höchste selber in alle Theile des Universums eintritt; das Alles aber geschieht in Zeitperioden, in welchen sich das höchste Wesen bald in dieser, bald in jener Personalität offenbart. Herodot (II, 43. 46. 145.) nennt im Aegyptischen Emanationssysteme drei Götterordnungen; mehr Data aber geben uns Diodorus und Manetho; beide nennen acht oberste Götter, als das erste Geschlecht, worunter auch den Pan (Mendes)[19]. Diodor nennt: Sol, Saturnus, Rhea, Juppiter-Ammon, Juno, Vulcanus, Vesta, Mercurius. Diese bezeichnen, als im Anbeginn der Zeiten gesetzt, den realen Urgrund der Dinge; sie sind

19) s. die Aufzählungen bei Jablonski Panth. Aeg. prolegg. p. 63. et T. I. p. 18. vgl. Theon Smyrnaeus de Musica c. 47. ib. Evander. Aus den Schriften der Platoniker (nach Hermes) System, hat Görres (Mythengesch. II. S. 369) eine von jenen abweichende Reihe der acht ersten Götter entwickelt: Kneph, Tag, Urlicht; Athyr, Nacht, Urfinsterniſs; Phthah, Feuer, erster Odem; Venus, die Urfeuchte; Mendes (Pan), der Himmel und Phallus des Phthahs; Neitha, die himmlische Erde, aus der Feuchte aufgestiegen; endlich Sonne und Mond.

Θεοὶ νοητοί, nur durch reines Denken erkennbar; aber, in so fern sie den Grund der realen Welt enthalten, ergiefsen sich von ihnen, als dem Urlichte, andere Lichtpotenzen in abgestuften Senkungen.

Das zweite Göttergeschlecht (worunter auch Sem, das ringende Jahr; die personificirte Feuerkraft ethischer Begeisterung) besteht aus zwölf Göttern; nach Jablonski (Prolegg. ad Panth. p. 74.) kommen zu den obigen acht noch vier hinzu, die Sonne in den zwei Aequinoctien: Ammon, und in gewissem Betracht (s. oben S. 92) Herakles (Sem) und Serapis; jener im Frühlings- dieser im Herbst-Aequinoctium; und in den zwei Solstitien, Horus im Sommersolstitium und Harpocrates als Wintersonne. Nach Andern sind diese zwölf Götter die Planeten mit Sonne und Mond (die acht Aegyptischen Cabiren) und einige andere Wesen, sechs männliche und sechs weibliche Götter, zu welchen letztern Aether, Feuer, Luft, Wasser und Erde gehören.

Das dritte Göttergeschlecht entstand aus dem zweiten so: Hermes gewann einst dem Monde im Würfelspiele den siebenzigsten Theil jedes Tages ab: daraus wurden (zu den 360 Tagen des Sonnenjahrs) fünf Schalttage, die er der Zeit zufügte und eben so viele neue Götter d. i. es entstand das dritte Göttergeschlecht in Folge des verbesserten Aegyptischen Kalenders. Diese Götter waren Osiris, Arueris, Typhon, Isis und Nephthys. Das sind dann Incarnationen der obern Götter, Götter, die geboren werden und sterben [20].

Diese Sitte, die Hauptäufserungen eines Grundwesens in besondere Personen zu zerlegen und dann wieder zu einem Begriffe zu verbinden, zeigt sich selbst in der

20) Plutarch. de Is. et Osir. p. 458. Wytt. Jablonski Prolegg. ad Panth. Aeg. p. 75 sqq. Goerres l. l. p. 393 sqq.

Composition von Götternamen z. B. Semphucrates d. i. Heracles-Harpocrates, und in der Benennung eines und desselben Wesens in verschiedener Beziehung. So heifst Osiris, als Sohn der Isis, 'Αρσαφής (Plut. l. c. p. 498) in anderer Beziehung Σείριος (Diodor. I, 11). Der erwachsene Horus heifst Aruëris, und doch dieser auch wieder eine besondere Gottheit. Es ist nicht nothwendig, mehrere Beispiele anzuführen, aber es ist nothwendig, sich diese Sitte beständig zu vergegenwärtigen, um sich vor vielen Mifsverständnissen in den alten Religionen zu verwahren.

§. 5.

Dieser Kampf des Guten (Osiris) mit dem Bösen (Typhon), dieses sich Entäufsern des Göttlichen, um Menschliches zu fühlen und zu dulden; diese Liebe, die den Gott treibt, Heiland seines Volkes zu werden, die ihn bis in den Tod treibt, damit aus der dürren Einöde das segenreiche Land der Pharaonen werde — das Alles führt uns auf ein Emanations- und Evolutionssystem, worin diese Religion wurzelt. Umgekehrt war bei den Griechen der Stufengang. Tiefer, als ihre obersten Götter, standen ihnen zwar wohl andere Wesen, die wieder höher gestellt waren, als die Menschen; aber das waren Heroen, gewesene, um die Menschheit verdiente Menschen. Ein Theil der Griechischen Religion beruhte also auf der Apotheose, gerade der Menschwerdung in den Emanationssystemen entgegengesetzt, die durch den ganzen Orient verbreitet sind. Mit dem Gedanken an einen aus seiner Seligkeit herabgestiegenen leidenden Gott kann sich der Grieche nicht vertragen; seine Götter leben ohne Ungemach unsterblich von Nectar nnd Ambrosia. Nach Griechischem Volksglauben kann nur ein Mensch oder ein Halbgott Menschliches erleiden und Osiris-Dio-

Staats-Bibliothek Bamberg

nysus mufste eine sterbliche Mutter haben [21]). Aber in den ernsten Orientalischen Lehren ist das Christenthum in seinem Keime vorgebildet; der Gott erscheint aus Liebe, wird Retter seines Volkes und diese Liebe treibt ihn in den Tod. Darum kann auch der fromme Grieche Plutarch (de Is. et Osir. p. 467. Wytt.) nicht glauben, dafs Isis und Osiris Götter gewesen, sondern er hält sie, mit Andern, für Dämonen, d. i. für Mittelwesen, die noch halb in die Materie hereinfallen. Bei solchen nun vollends, die dem System der Apotheose huldigen, wie die Nachfolger des Epikureers Evhemerus, mufsten alle Gottheiten der Hellenen und Barbaren ehemals Menschen gewesen und erst zu Göttern erhoben worden seyn. Dieses System fand bei den Alexandrinischen Griechen in den Zeiten des sinkenden Glaubens vielen Beifall, besonders auch bei den Römern, mochten sich auch einzelne fromme Männer, z. B. Callimachus, ihm noch so ernst widersetzen. In den neuesten Zeiten hat diesem Systeme Zoega gehuldigt, der in der Stelle des Herodotus II, 128. den historischen Grund des ganzen Osirismythus, als eines wirklichen Ereignisses aus der Aegyptischen Geschichte gefunden haben will, so dafs Osiris, der gute König, der Hirt aus Philä, der im Kampfe für das Vaterland gefallen war (von der Hand des Hirtenkönigs Baby, den die Griechen Typhon nennen) zum guten Gotte wurde, dem die Ackerbauer, als sie später wieder die Oberhand gewannen, als einem Vaterlandsvertheidiger, Denkmäler errichteten [22]), und der nun als guter Hirte (ποιμὴν λαῶν im Homer von

21) Max. Tyrius Dissertatt. VIII, 5. p. 137 sqq. Reisk. Creuzer. Commentatt. Herodott. I, 2. §. 17.

22) s, die ausführlichere Würdigung und Widerlegung dieser Ansicht in den Commentatt. Herodott. I. §. 16. 17.

Königen gebraucht) wie einst im Leben, so nun im Todtenreiche über seine dankbaren Unterthanen herrscht.

Allein es ist ganz gegen die Aegyptische Ansicht, Königen den Namen Hirten, als Ehrennamen, beizulegen. Die Hirten waren ja verachtet und verabscheut[23]), und die Aegyptischen Priester lebten mit ihnen in beständigem Kampfe. Herodotus widerspricht dieser Ansicht auch geradezu (II, 142. 143. 144.) indem er vor den menschlichen Königen Götterregierungen in Aegypten setzt und als den letzten Gottkönig den Orus, des Osiris Sohn nennt. Orus aber sey der Griechen Apollo, Osiris, der dem Reiche des Typhon ein Ende gemacht, der Griechen Dionysus. Hiernach hat es also unter den Pharaonen nie einen Gott in Menschengestalt, es hat nie eigentlichen Heroendienst in Aegypten gegeben.

Immer stellt der Orientale als Geschichte dar, was die Metaphysik in abstracten Begriffen vorträgt. Seine Götterreihen deuten an, wie das göttliche Wesen herabsteigend in die Natur sich in alles verbreitet, in seiner letzten Entäufserung selbst ein Mensch wird, sogar stirbt, aber eben durch seine göttliche Kraft wieder auflebt und der Urheber und Erhalter der sichtbaren Welt wird. So wird Osiris, seinem Wesen nach den Göttern erster Ordnung gleich, zu einem Gott dritten Ranges, doch ohne seine Göttlichkeit durch Menschwerden und Sterben zu verlieren. Das ist die richtige, der Grie-

23) s. Genes. 46, 34. Manetho ap. Josephum contra Apionem I, 14. p. 444 sqq. T. II. ed. Haverkamp. vgl. de Rossi in Etymolog. Aegypt. p. 280. Auch kann schon nicht etymologisch richtig ποιμὴν Φιλιτίων Osiris der Hirt aus Philä heifsen. Schwerlich hat auch Jablonski Recht, der aus diesem Hirten den pastor Philistaeus oder Palaestinus, das heifst, den Moses macht. s. Jabl. Vocc. Aegyptt. p. 364. vgl. Creuzer. Comm. Herodott. I. 5. 16.

chischen entgegengesetzte, Ansicht. Nicht Priester haben Könige unter die Götter versetzt, sondern das Göttliche in der Natur entdeckend und fühlend, haben sie das den Völkern als Gott zur Verehrung hingestellt, was sie ahneten, dessen Wirkungen sie fühlten, was sie als die Bedingung ihres eigenen Seyns erkannten. Also nicht Apotheose, sondern Naturleben und Naturanschauung ist Wurzel der Aegyptischen Religion.

Ist aber Osiris gleich kein vergötterter Pharao, so ist er doch jedes der Pharaonen Muster und Vorbild [24]. Die Könige waren theils aus den Priestern, theils aus dem kriegerischen Adel. Erzogen in den Tempelhallen, bedient von gut erzogenen und gebildeten, über zwanzig Jahre alten, Priestersöhnen, erhielt der König, sobald er den Thron bestieg, die höhern Grade der Priesterwissenschaft; sein ganzes Verhalten, auch als König, war und blieb verantwortlich und nach gesetzlichen Vorschriften bestimmt; er brachte den gröfsten Theil des Tages in der Gesellschaft von Priestern zu, strebte auf gleiche Art, wie sie, nach Weisheit, heifst wohl auch selbst Priester [25]. Er soll der gute Gott Osiris auf Erden seyn, dazu wird er beim Regierungsantritte feierlich eingeweiht [26]. Nach seinem Tode wird der König auf eine Löwenbahre gelegt, wie Osiris, und empfängt in dem Moment des Sterbens noch die Wasserweihe des Nils [27]. Πίρωμις war der geweihte Name der Aegypti-

24) Commentt. Herodott. I. §. 18.

25) Strabo XVII. p. 790. init. p. 488. Tzsch. Plut. de Is. et Os. p. 452 sqq. Wytt. Diod. Sic. I, 70.

26) s. eine solche Weihe in den Abbildungen zur Symb. und Myth. Tab. XVI. n. 1. Erkl. S. 8. sie ist vom Porticus des grofsen Tempels zu Philä. Die Einweihung geschieht durch Hermes und Osiris.

27) v. Hammer in den Fundgruben des Orients Bd. V. St. 3. p. 279.

schen Könige, das heifst nach Herodotus edel und gut. Hat der König sich so auf Erden gezeigt, so war er ächter Nachfolger des Osiris und es wurden ihm wohl auch Lieder gesungen, ähnlich dem Liede vom göttlichen König zu Philä [28]). So können die Scenen (δείκελα, Herodot II, 171.) die man von Osiris Tode in Sais zeigte, etwa an Jahresfesten der Siege über die Hyksos, in der Thebaïs wohl auch auf einen menschlichen König, den Sieger über die Hirten übergetragen worden seyn. Dadurch konnte auch bei dem gemeinen Aegyptischen Volke der Osirisjünger mit dem Osiris selbst, der ja auch König in Aegypten nach der Priestersage gewesen war, verwechselt und auf den gestorbenen König das übergetragen werden, was der Volksglaube von Osiris meldete. Aber nicht ein König von Philä wurde zu einem Gotte, sondern der alte Naturgott, Osiris, wurde im Verlaufe der Zeit von Vielen für einen alten Pharao genommen.

§. 6.

Bildliche Darstellungen der Volksgottheiten.

Jenes Sonnenjahr und die Verbindung der Jahresgottheiten wurde durch viele Personificationen bezeichnet. Unter den Sculpturen von Karnak sieht man sechs Figuren, die einander die Hände reichen, darunter Isis mit der Kugel und mit Stierhörnern auf dem Kopfe, Osiris und Horus. S. Descript. de

28) So stellten die Sicyonier, die den Adrastus wegen seiner Thaten und Leiden statt des Dionysus verehrten, seine Leidensgeschichte in tragischen Chören dar. s. Pausan. I, 39. VIII, 25. X, 90. Apollodor III, 7. Herodot. V, 67. Bentleji Opusc. p. 310. Lips. Hermann ad Arist. Poetic. p. 104.

l'Egypte. Autiqq. Vol. II. Thèbes. p. 240. Da erscheint auch der hundsköpfige Anubis mit dem jungen Horus auf der einen, und dem heiligen Wassergefäfse auf der andern Hand. Ferner Harpocrates mit der Peitsche, als Zeichen der Herrschaft, sitzend auf dem Kelche einer Lotusblume, dem Bilde des nie versiegenden Nil und des nie erlöschenden Lebens. Derselbe mit der Hand an dem Munde, die Keule, das Attribut des Hercules, in der andern Hand haltend und auf einem Widder reitend, auf dessen Kopfe eine Kugel liegt, erscheint auf einer Münze des Kaisers Hadrianus, wo also schon die Ideen von Harpokrates und Herakles im Bilde zusammenfallen [29]. — Horus zeichnet sich durch vorzüglich sorgfältigen Kopfputz mit eingeflochtenen Haaren aus. Auch dieser erscheint (auf einer Gemme bei Caylus I. Tab. 9. n. 1.) auf der Lotusblume mit einer Peitsche in der Hand; gegen ihm über steht der Cynocephalus, eine Affenart, die in den Aegyptischen Tempeln ernährt wurde, um an ihr die auf dieses Thier einwirkenden Mondsveränderungen wahrzunehmen. Der aufrecht stehende Cynocephalus stellt den Neumond vor (Horapoll. I, 14). Beide sitzen einander gegenüber auf einem Kahne, der sich nach der Seite des Horus in einen Stierkopf endigt, nach der andern in einen Widderkopf, mit Anspielung auf den Stand des Mondes im Widder, und den Sonnenstand im Zeichen des Stiers.

Isis, die ihren Sohn säugt, ist häufig auf den ältesten Aegyptischen Denkmalen. Zuweilen säugt sie ein mageres Kind auf ihrem Schoofse, vielleicht den Harpokrates; zuweilen einen rüstigen vor ihr stehenden Kna-

29) Den Isiskopf mit Stierhörnern s. in den Abbild. zur Symb. und Myth, Tab. I. n. 1. und den Harpocrates auf dem Widder das. n. 7.

ben, welcher Horus seyn mag [30]). Dieses Säugen des Horus bezeichnet das Wachsthum der im Schoofse der Erde genährten Pflanzen und das Wachsthum der Tage nach dem Wintersolstitium.

§. 7.

Serapis.

Seit der Alexandrinischen Zeit, später noch mehr, trat, alle übrigen verdunkelnd, unter den allgemeinen Gottheiten Aegyptens Serapis hervor, welchem die ausländischem Cultus ergebenen Römer den Begriff des höchsten Gottes beilegten. Der Ursprung seines Namens ist so ungewifs, als der des Osiris, an dessen Stelle er seit Alexanders Zeit in allen Beziehungen trat. Er ist Herr der Elemente, des Nil besonders, Gott der Erde, der tellurischen Kräfte und der Unterwelt, Geber des Lebens und Todtenrichter: er ist der Freundliche und der Furchtbare; jenes als Nährer und Reichthumgeber, als Erhalter und Arzt (insofern identisch mit Aesculapius). Dieses als Gott der Wintersonne und der Finsternifs, als Herr des Todtenreichs, als welcher er seinen Sitz in den Nekropolen hat und auf Inschriften und Mumiendecken mit Gebeten angefleht wird. In allen Beziehungen wird ihm auch, wie dem Osiris, Anubis (und Hermes) beigegeben, sowohl in so fern er Nilgott, als in so fern er Herrscher in der Unterwelt ist. Obgleich diese Ideen erst unter den Ptolemäern ausgebildet worden seyn mögen, so ist doch sein Dienst älter, und lange vor Alexandria's Gründung wurde er zu Rhakotis verehrt; ja es scheint, als habe ihn das alte Mem-

30) s. Abb. zur Symb. und Myth. Taf. XVIII. n. 1. Tab. I. n. 2. vgl. Signa antiqua ex museo Jac. de Wilde n. VIII. Pignorii Mensae Isiacae expositio p. 17. b.

phis schon gekannt. Zur Auffassung seiner bildlichen Darstellung mufs zuerst der Canobus betrachtet werden, einer der Naturgötter, die man bald die grofsen, bald die guten vorzugsweise nannte, und in dem der fruchtbare Boden Aegyptens versinnlicht ward. Die Gestalt desselben zeigte ein sphärisches Gefäfs mit darauf gesetztem Menschenkopfe. Aehnliche Götterbilder in ähnlichen Bedeutungen kannte das ältere Phönicien, Vorderasien und Griechenland; hier aber machte frühzeitig die rohe Vorstellung der Menschengestalt Platz. In Aegypten ward unter den ersten Ptolemäern ein Serapis von gebildeterer Form aufgestellt: ein ernster Gott, mit dem Modius auf dem Haupte, neben sich das von einer Schlange umwundene Thier mit dem Hunds-, Löwen- und Wolfskopfe. Er ward der Hauptgott der Weltstadt Alexandria, sein Dienst bald auf der ganzen damaligen Welt verbreitet; besonders wurde er in alter Gestalt (als Canobus) in der Stadt Canobus verehrt und blieb Hauptgegenstand eines Geheimdienstes, von dem sich noch Spuren in den Schriften der Philosophen finden.

Sehr bedeutsam zeigt ihn ein Bild zu Thebä (Descr. de l'Eg. Vol. II. pl. 36), wie eine Sphinx mit Jungfrauenhaupte und Menschenhänden, über der ein heiliger Vogel schwebt, einem vor ihr sitzenden Gotte, mit symbolischer Kopfbedeckung und dem gehenkelten Kreuze in der Hand (Osiris), einen Canobus darreicht. Hier wird dem Herrn der Natur der geheimnifsvolle Weltkelch, der Feuer und Wasser in sich verwahrte, übergeben. Er soll die Mischung bestimmen. Die Sphinx überbringt das Gefäfs, weil es eine mysteriöse Spende ist. — Auch Canoben mit Thierköpfen finden sich, z. B. vier neben einander: einem Habichtskopfe, Schweinskopfe, Wolfskopfe und Katzenkopfe. S. das Kupfer zu Creuzer. Commentatt. Herodott. I. Andere Canoben im Dionysus Tab. I. II. Abbild. zur

Symb. und Myth. T. I. n. 8. Selectae Gemmae antt. ex Museo Jac. de Wilde Tab. 32. Explic. p. 110. Einen Serapis s. Abbild. zur Symb. und Myth. T. I. n. 9. T. VI. n. 12. mit den sieben Planetengöttern und dem Zodiacus, Dionysus Tab. IV. n. 1. Die Beweise für die Vorstellungen, Symbole und Mythen des Serapis- und Canobusdienstes finden sich im Dionysus p. 183 sqq.

§. 8.

Typhon [31]).

Die ganze Aegyptische Priesterlehre bezweckte agrarische Cultur; das Nilthal gehört daher den guten Göttern Isis und Osiris; wogegen die keinen Ackerbau zulassenden Landstriche als verflucht und der Herrschaft eines bösen Geistes, Typhon, anheim gefallen betrachtet wurden. Sein Reich sind die brennenden Sandwüsten und zugleich die böse Dünste aushauchenden Sümpfe der Nilmündungen (Plutarch. Vit. Anton. c. 3. p. 917. A. Τυφῶνος ἐκπνοαί). Der Grundbegriff des Typhon ist also: die schadenden Naturkräfte, das Böse überhaupt, in physischer und ethischer Beziehung; wogegen alles Gute vom Osiris ausgeht. Hier zeigt sich entschieden physischer und ethischer Dualismus. In mannigfachen Formen erscheint diese Idee bei den Griechen [32]), in Aegypten wurde sie mit der Landesgeschichte in Verbindung gebracht. Die Hirtenvölker an der Gränze waren den Aegyptiern verhaſst. Vieles von ihnen übertrug man auf das böse Princip, den Typhon. So ist z. B. das Thier des Typhon der Esel, wogegen der Stier Symbol der agrarischen

31) s. über ihn das Ausführlichere in den Commentatt. Herodott. C. II. §. 22. p. 270.

32) s. meine Note zu Nonnus Dionys. VIII, 272. p. 181 sqq.

Cultur ist [33]). Unter den wilden Thieren war dem Typhon das Crocodil und das Nilpferd zugeeignet [34]). Der Esel war durch das Widerspenstige und Bizarre seiner Natur zu einem Symbol des Typhon passend. Dieser selbst, als böse Naturkraft, die sich in Seuchen aus Sumpfdünsten, in Glutwinden, in der zerstörenden, den Nilstrom verschlingenden Gewalt des (Mittel-) Meeres [35]) äufserte, hiefs nach diesen Ideen mit verschiedenen Namen Typhon, Bebon, Smy, Seth. Typhon als schädlicher Wind (Jablonsk. Panth. Aeg. III. p. 97. Vocc. p. 354); Bebon oder Babys soll er als ventus in cavernis latens subterraneus heifsen (Jabl. Panth. III. p. 103. Vocc. p. 51. Doch s. Sylvestre de Sacy zu St. Croix sur la relig. secr. du Paganisme Vol. I. p. 171 sqq.); Smy heifst nach Jablonski (Panth. V, 11. 25. Vocc. p. 319.) tenue, subtile, minutum (abgezehrt); Seth nach La Croze bei Jablonski (Panth III. p. 109. Vocc. p. 289) bedeutet Eselsfüllen. Ausführlich ist über diesen Namen gehandelt in Creuzeri Commentatt. Herodott. I. p. 291. sqq.). — Auf den Denkmälern der Pharaonenzeit erscheint er bald als Nilpferd, bald als thierisches Zerrbild, die Isis verfolgend. Zu Tentyra und auf der Insel Philä, auch noch an andern Orten hatte er einen Tempel; aber alle Typhonien waren von sehr klei-

33) s. d. Comm. Herodott. I. §. 22. über andete Beziehungen des Esels.

34) Plutarch. de Isid. et Osirid. c. 49 et 50.

35) Von woher noch dazu der Pharaonenthron Erschütterungen zu befürchten hatte; weswegen es gewöhnlich in priesterlichen Bann gethan wurde. Späterhin wurde das Meer sonst als feindlicher Dämon betrachtet, von der Isis verwaltet und die Alexandriner verehrten eine Isis Pharia, die abgebildet wird neben dem Pharus gehend, mit fliegendem Mantel, das Sistrum in der Hand, und ein Segel ausspannend. s. Abb. zur S. u. M. T. I. n. 4. Dionysus p. 162. sqq.

nem Umfange. In den Hypogäen von Thebä sieht man mehrmals Bilder des Typhon und der Nephthys, mit lang gezogenen Brüsten, mit dem Leibe eines Schweines, mit Löwentatzen, mit einem Kopfe des Hippopotamus und Menschenarmen. Descr. de l' Eg. II. p. 356. Als Crocodil scheint er vorzukommen in Philä (s. das. Vol. I. p. 44); in thierischer Gestalt mit Menschenhänden ist er an der Friese des Tempels zu Edfu (s. Abb. zur Symb. und Myth. T. XVI. n. 2). Ueberhaupt wird die Behauptung Jablonski's (Panth. Aeg. V. c. 2. p. 44 sqq.), dafs in dem Mythenkreise der Aegyptier Typhon stets in Menschengestalt vorkomme, durch die Darstellungen in dem grofsen Werke der Descript. l'Egypte hinlänglich widerlegt, wo er oft in der Gestalt von unreinen, häfslichen, besonders von wilden und grausamen Thieren erscheint.

§. 9.

Typhon, Antäus und Sem-Herakles.

Quellen des Mythus: Pherecydes ap. Schol. Apollon. IV, 1396. Pind. Pyth. IX, 185. Isthm. IV, 87. ib. Scholl. Plato Theaet. p. 169. p. 173. Heind. p. 232. Bekk.; de Legg. VII, 6. ib. Schol. p. 288. Ruhnk. Apollodor. II, 5. 11. ib. Heyn. p. 171. Diod. Sic. I, 17. 21. IV. 17. ib. Wefs. Strabo XVII. p. 829. p. 655 sqq. Tzsch.; Plutarch. Theseus c. XI. p. 5. p. 24. Leopold. Plut. Sertor. p. 57. p. 9. ed. Coray. Pompon. Mela III, 10. Hygin. Fab. 31. p. 88. Stav. Lucan. Pharsal. IV. 589. 615 sqq. Statius in Sylv. III, 1.

In den Aegyptischen Sagen finden wir häufig Typhon und Antäus mit einander verbunden. Diodorus (l. c.) erzählt, Osiris habe vor seinem grofsen Zuge zur Beglückung der Völker, den Herkules, seinen Verwandten, über Aegypten, den Antäus aber über Aethio-

pien und Libyen gesetzt. Nachher, heifst es, fiel der Kampf des Horus gegen den Typhon bei einem von dem Antäus benannten Flecken vor, wo Herkules den Antäus zu Osiris Zeit bestraft hatte. Hier wird Antäus wie Typhon an die westlichen und östlichen Gränzen Aegyptens versetzt; einer wie der andere fällt unter der Hand rächender Götter. Der Umstand jedoch, dafs theils verschiedene Orte für jenes Ereignifs, den Sieg des Herakles über den Antäus, angegeben werden, theils dafs in der Griechensage der Kampf mit Antäus ganz hellenisch ausgebildet ist, worin sich Zug vor Zug eine Copie der Griechischen Palästra zeigt, veranlafste Heyne'n, dafs er auf Scheidung des Griechischen Elements dieser Sage vom Aegyptischen drang, und Andere, dafs sie den Antäus, als einen Räuber, gar historisch nahmen (z. B. Staveren z. Fulgent. Mythol. II, 77. p. 675. Bochart. Geogr. Sacr. I, 24. 25. p. 476. 488. und, wie sich erwarten läfst, Banier). Indessen weisen uns beide Mythen an die Ost- und Westgränzen des Nilthals und bringen den Antäus mit dem Typhon in Zusammenhang. Antäus ist der Erde und Poseidons Sohn. Die Pygmäen (als γηγενεῖς) sind seine Brüder, die nachher seinen Tod am Hercules rächen wollen (Philostr. Iconn. XXII. p. 846). Andererseits helfen diesem drei Söhne Abrahams von der Chettura auf seinem Libyschen Zuge und Hercules zeugt nachher mit der Tochter eines dieser Abrahamiden den Stammvater Libyscher Könige (Josephi Antt. Jud. I, 15. p. 44. Haverc.). Alles leitet uns also nach Aegypten und dessen Gränzländern. Dagegen spricht nicht der Name Palämon (Ringer), der bald diesem Hercules, bald seinem Sohne bei dieser Gelegenheit gegeben wird, und dieser Name bringt den Mythus noch nicht auf Griechischen Boden. Denn auch die Aegyptier feierten zu Chemmis dem Per-

seus, dem Vorbilde des Hercules, gymnische Kampfspiele (Herodot. II, 91). Der Hippodrom zu Thebä, und alte Sculpturen aus der Gegend, wo Antäus im Ringkampfe fällt, deuten klar auf gymnastische Uebungen im alten Aegypten. Den Schauplatz des Kampfes beschreibt Philostratus (Iconn. II, 21) so: „da sah man Staub und Hügel. Es war die grofse Palästra, worauf Antäus mit Hercules ringen sollte. Es war Libyen.“ Weiterhin die Hülfe der Mutter Erde: „Er (Hercules) rang aber gegen ihn (den Antäus) so, dafs er ihn von der Erde abhielt. Denn die Erde rang hülfreich dem Antäus mit; sie krümmte sich und wankte von der Stelle (oder, nach der Lesart μετοχλίζουσα: sie hob ihn wieder aufrecht) wenn er seinen Stand verlohr.“ Und im Hintergrunde der Scene: „ein Gebirge mit einer goldnen Wolke, und darin die Götter als Zuschauer des Kampfes und Hermes auf Hercules zukommend und ihn krönend.« Man sieht: der Griechische Maler hatte den physicalischen Grundgedanken der Sage besser aufgefafst und getreuer copirt, als die meisten Griechischen Dichter und als alle Mythologen, Jomard ausgenommnn in der Descr. de l'Egypte Liv. III. Tom. II. ch. 12. Ihm ist Antäus, als Sohn Poseidons und der Erde, das Symbol oder die Personification der Sanddünen von Nordägypten. Sie sind Erzeugnisse des Meeres und der wüsten Erde. Das alte Antäopolis liegt an einem langen und tiefen Schlunde nach der Arabischen Gebirgskette hin. Die Sandhaufen der Wüste, von Winden in diesen Schlund getrieben, müssen sich in ihm festsetzen und ungeheure Wirbel, den Wasserhosen ähnlich, verursachen; welches Phänomen in dem Landstriche zwischen dem Nil und dem rothen Meere nicht selten ist. Einst vielleicht versuchten die Aegyptier, die Sandberge (diese Bilder des Antäus) abzutragen; aber der Sand, dem wüsten Erdboden zurückgege-

ben (der Riese seine Mutter Erde berührend) ward immer wieder von den brennenden Winden der Wüste in das fruchtbare Nilthal hinübergetragen und bedeckte es (Antäus erstarkte immer wieder). Nur durch breite Kanäle, an der Sandseite gegraben, so breit, daſs die Sandwolken nicht herüberfliegen konnten, konnte man des Riesens mächtig werden. Die Sandhaufen, nicht mehr durch ununterbrochene Dünen verstärkt, fielen durch ihre Schwere in die Kanäle; und so ward der Riese Antäus gleichsam in der Luft erstickt. — Dieser Deutung läſst sich gewiſs örtliche und physische Wahrscheinlichkeit nicht absprechen; sie erklärt auch, wie Antäus sowohl an die Arabischen als an die Libyschen Gränzen versetzt werden, und überhaupt seine Wohnsitze so mannigfaltig wechseln kann; er kann hausen und haust, wo Typhonische Uebel herrschen.

Aber auch noch andere Seiten hatte dieser Mythus. Der Kampf des Sonnenhelden Herakles erinnert an Jahreszeiten und gröſsere Perioden an trockene und nasse Zeit. — Ferner hatte der Aegyptische Hercules zu Kanobus Mysterien. Hercules selbst ist Geweihter und Mystagog; er zieht nach Vollendung seiner Kämpfe nach Libyen und kämpft mit dem Antäus, der gleichfalls ein Geweihter war, aber gewisse irdische Künste (γηϊνά τινα) gebrauchte[36]. Hier steht ein Priester einem Gaukler, Künste des Lichts Künsten der Finsterniſs, gegenüber. Die Söhne der Wüste stehen den Ackerbauern entgegen, Aegyptische Priester machen ihre Gaukler und Zauberer zu Schanden. Pygmäen stehen dem Widersacher als Rächer auf. Dem Riesen will das Geschlecht der Zwerge wieder aufhel-

36) Malalae Chronogr. p- 106. ed. Oxon.

fen. Der böse Riese durch magische Künste (Zwerge) [37]) geweckt, kommt immer wieder. Nimmer werden die Sandwirbel und die verwirrten Kinder der Wüste ganz ausgerottet, die unversiegbaren Quellen des Sandmeeres bringen immer neue Noth.

So erscheint also Antäus als natürliches Bild des Aegyptischen Gränzlandes in hieroglyphischer Sprache ausgeprägt.

§. 10.

Sem - Herakles in den Mythen der Nachbarländer.

Die Religionen von Cypern und Cilicien treffen auffallend in manchen Africanischen Gebräuchen zusammen. Um diese Verwandtschaft der Gebräuche darzuthun, muſs eine genealogische Tafel vorausgeschickt werden [38]).

Cephalus ‿ Aurora
|
Tithonus
|
Phaëthon
|
Astynous
|
Sandacus ‿ Pharnace
|
Cinyras ‿ Metharme, Tochter Pygmalions

Oxyporus, Adonis, Orsedice, Laogore, Bresia.

Dieses Geschlechtsregister hängt mit dem des Memnon zusammen. Die meisten dieser Namen erinnern

37) Schelling üb. die Gottheiten von Samothr. p. 35. p. 98 sqq. — Antäus ist der schwarze, Sem - Heracles der weiſse Magus.

38) Apollodor. III, 14. p. 354 sqq. ib. Heyne und p. 324 sqq. p. 400.

an den orientalischen Sonnen- und Monddienst. In die Idee dieses Dienstes führt uns Tacitus (Historr. II, 3.) ein, indem er in der Beschreibung des Venustempels zu Paphos die Stifter des Tempels nennt. Nach der einen Sage war es ein König Aërias (Aegypten hiefs auch Aëria s. Lips. ad Tacit. l. c.); nach der andern Cinyras. Aber die Opferweissagung habe, sagt er, der Cilicier Tamiras nach Cypern gebracht und seine Nachkommen haben diese und die heiligen Gebräuche besorgt. Später sey Alles an das Geschlecht des Cinyras gekommen, in welchem nun also Königswürde und Priesteramt vereinigt worden [39]. Die Bildsäule der Göttin habe nichts Menschenähnliches gehabt, sondern sey in eine Art von Spitzsäule gebildet gewesen (s. Abb. zur Symb. und Myth. Tab. III. n. 7). Die der Göttin dargebrachten Opferthiere mufsten männlichen Geschlechts seyn, und der Altar durfte nicht mit Blut besprengt werden. Den Zeichen in den Eingeweiden der Ziegenböcke wurde das gröfste Vertrauen geschenkt. Das erinnert an den Mendesischen Pansdienst. Die Aussage des Tacitus wird auch noch durch Denkmale bestätigt. Auf uralten Münzen der Stadt Celenderis in Cilicien, Cyprus gegenüber, ist auf der Kehrseite ein Ziegenbock mit gebogenem vorderen Knie [40]) wobei Eckhel mit Recht an die Cyprische Religion erinnert. Auf der Hauptseite ist ein nackter Mann, der quer auf einem gallopirenden Pferde sitzt; das ist der Heros Sandacus, der Gründer von Celenderis, welcher nach dem Apollodorus [41]) mit

39) Hesych. v. Ταμιράδαι I. p. 1344. Alb. und Meursius in Cypro I, 17. p. 50. Schol. Pind. Ol. II, 27. Hesych. v. Κινυράδαι I. p. 264. ib. Interprr.

40) Pellerin Recueil. Asie, Tab. 73. Eckhel. Doctr. Numm. vett. III. p. 52.

41) s. Appollod. III, 14, 3. p. 354 sqq. Heyn. vgl. Oberlin. ad Tac. Ann. II, 80.

der Pharnace den Cinyras, König der Syrer, zeugte. Dieser aber ist eben der Stammvater der Cyprischen Priesterkönige, welche der Paphischen Göttin den Opferdienst ausrichteten und dem Volke aus der Böcke Leber die Zukunft enthüllten. Dieser Syrische König ist nach Bochart [42]) ein Phönicier, worauf sein Name (צדוקן der Gerechte) und der Name der Stadt (גלד ארץ terra aspera) deute. Auf eine andere Ableitung, doch so, dafs diese, wie jene, auf Sonnendienst führt, leitet Johannes der Lydier [43]), welcher sagt, Hercules sey auch Sandon ganannt worden von dem mit der Pflanze Sandyx gefärbten wollüstigen Lydischen Frauengewande, mit dem ihn Omphale bekleidete. Da wäre also Sandacus ein Cilicischer Hercules, ein Sonnengott im Erschlaffen, mit seiner Gattin Pharnace, deren Name auch an den Mond erinnert (Strabo XII. p. 835. T. V. p. 128. Tzsch.), so wie die ganze oben angegebene Genealogie auf siderische Gegenstände der Verehrung hindeutet, besonders Aurora, Phaëthon, Adonis [44]). Auch kommt auf Münzen der Stadt Celenderis Apollo vor. Adonis nun, der Enkel des weibisch angethanen Hercules-Sandacus, hat einen Bruder Oxyporus (der rüstige Wanderer), zwar auch des weichlichen Sandacus Enkel; aber dieser richtet sich wieder auf in neuer Kraft, wie die Sonne im Jahreskreise sich wieder zu neuer Kraft und Stärke aufrichtet. Sandacus selbst, der weichliche Buhle des Mondes Pharnace, baut eine Stadt, die vom raschen Reiter, vom raschen Rosse (Κέλης) ihren Namen trägt, und auf ihren Münzen einen Reiter auf einem rennen-

42) Geographia Sacr. L. I. c. 5. p. 358 sqq.

43) De Magistratt. Romanor. III, 64. p. 268.

44) Hesiod. Theog. 985 sqq. Pausan. Att. III, 1, p. 11 sqq. Fac.

den Rosse zeigt. Das ist das weiſse Sonnenroſs, wie auch in derselben Genealogie Tithonus vorkommt, der den Leucippus, den Mann des weiſsen Rosses, zum Aeltervater hatte. Und so zeigt sich denn, daſs wir hier die Phönicischen Etymologien zu Rechtfertigung der solarischen Beziehung gar nicht bedürfen. Celenderis gehörte zu den Samischen Pflanzstädten (Mela I, 14. p. 83. Gron.) Die Griechen hatten schon unter Agamemnon das Reich des Cinyras auf Cypern in Besitz genommen[45]; auch von Corinth waren Griechen nach Cyprus gekommen und hatten die heiligen Gebräuche mitgebracht. Man schlachtete der Venus auf Cypern ein Schaaf mit wolligem Felle, welches wahrscheinlich auf ein goldenes Sonnenvlies deutet. Auf jeden Fall ist hier, wie in allen Mythen, auf die Bedeutung immer wiederkehrender Namen und auf die Verwandtschaft von Gebräuchen mehr, als auf Etymologien, zu bauen. Und so ruft uns die Cilicische Opferschau zu Paphos die haruspicina der Etrusker ins Gedächtniſs. Bei diesen galt es für ein gutes Vorzeichen des Ruhmes von fürstlichen Geschlechtern, wenn ein Widder oder Schaaf Purpur- oder goldgelbe Streifen in seiner Wolle hatte[46]. Also auch hier wieder allegorische Anspielungen auf den Widder und auf solarische Vorzeichen aus den Hürden goldreicher Lichtpriester (Lucumones); und Hercules-Sandacus in seinem fleischfarbenen oder scharlachenen Gewande, erhält auch hierdurch wieder seinen Platz in den festlichen Aufzügen des Sonnendienstes.

45) Theopompus ap. Photium Cod. 186. init.

46) Servius ad Virgil. Eclog. IV, 42—45. Macrob. III, 7. vgl. Heyne z. Virgil. a. a. O.

§. 11.
Busiris und Sem - Hercules.

So wie Herculesfeste fröhlicher Art in Beziehung auf Sonnenlauf und die Perioden am Himmel in Aegypten gefeiert wurden [47]), so war derselbe Göttersohn auch Held und Mittelpunkt eines traurigen Opferfestes. Von Cypern kam ihm das Unheil her, wohin er als Sandacus Priesterkönige seines Geschlechts geliefert hatte. Diefs geschah auf dem Zuge nach Libyen und Aegypten, wo er auch den Antäus hatte bekämpfen müssen. Ueber letzteres herrschte damals Busiris, Sohn des Poseidon [48]). Dieser opferte die Fremden an Juppiters Altar zufolge eines Orakels. Nach neunjähriger Unfruchtbarkeit Aegyptens nemlich war ein Prophet Phrasius von Cypern hergekommen und hatte verkündigt, die Noth werde sich wenden, wenn die Aegyptier jedes Jahr dem Juppiter einen Fremden schlachten würden. Da liefs Busiris den Propheten zuerst schlachten, und eben so verfuhr er mit allen Fremden, die ins Land hinabkamen. Nun wurde auch Hercules als Abkömmling ergriffen und zu dem Altare hingeführt. Aber er zerbrach die Fesseln und erschlug den Busiris und dessen Sohn Amphidamas und den Herold Chalbes.

47) Herodot. II, 42. vgl. Descr. de l'Egypte. Vol. II. Thèbes. p. 255. sqq.

48) Apollodor. II, 5. 11. p. 195. Pherecydis Fragmm. p. 141 sqq. ib. Sturz. Nach Diod. I, 17. ist Busiris über die Seeküsten und die Striche nach Phönicien hin Statthalter, gerade da, wo Neptuns Reich war, und das in der Priestersage Aegyptens verhafste Mittelmeer und das Typhonische Gebiet der Hirten. — Von dem Busiris, Neptuns Sohn, hiefsen die grausamen Menschen sprichwörtlich Neptuni filii. s. Davis. ad Cic. de N. D. I, 23. p. 102. uns. Ausg.

Ueber den Busiris vernehmen wir verschiedene Stimmen aus dem Alterthum. Nach Isocrates (Busiris c. 15. p. 228. ed Coray.) lebte er über zweihundert Jahre vor Hercules. Andere [49]) unterschieden drei, ja fünf Könige des Namens Busiris. Herodot suchte die Aegyptier von der Sitte der Menschenopfer frei zu sprechen (II, 45), vermuthlich weil zu seiner Zeit schon Amasis die Menschenopfer zu Heliopolis abgeschafft hatte und seit der Persischen Eroberung sich überhaupt Manches mochte geändert haben [50]). Eratosthenes aber (bei Strabo XVII, p. 802. p. 541. Tzsch.) kennt keinen König Busiris in Aegypten. Er leitet vielmehr den Ursprung der Fabel von der Ungastlichkeit her, wodurch sich früher die Bewohner des Busiritischen Nomos verhaſst gemacht, obgleich übrigens allen Barbaren Feindseligkeit gegen die Fremden gewöhnlich sey. Noch richtiger aber sagt Diodor (I, 88.): Stiere [51]) und Menschen rother Farbe seyen von Alters her von den Königen, der Sage nach, dem gleichfarbigen Typhon geopfert worden. Da nun dieses fast immer Fremde betroffen, so sey daher der Mythus von des Busiris Opferung der Fremden entstanden. Denn

49) s. Heyne zu Apollod. und Sturz zu Pherecyd. l. l. c. c. vgl. Theon. Progymn. c. 6. Diod. Sic. I, 88. ib. Interprr. auch zu Virg. Georg. III, 5.

50) Manetho ap. Porphyr. de Abstin. II, 55. p. 197 sqq. ed. Rhoer. Plutarch. de malign. Herodoti p. 857.

51) Dieſs erinnert an die rothe Kuh (vacca rufa) Num. XIX, 2. die der Priester schlachten soll. Spencer de Legg. Hebr. rituall. XV. p. 489. ed. Pfaff. leitet das aus der Aegyptischen Religion her, Witsius Aegyptt. II. 8. p. 90 sqq. ed. Bas. widersetzt sich ihm. Vgl. Burder in Rosenmüllers altem. w. neuen Morgenl. II. p, 255. ff. Man hat über die vacca rufa Dissertationen von Carpzov (Lips. 1668. 1692), Lund (Upsal. 1706), Keſsler (Brem. 1702) und eine eigene Schrift von Maimonides.

nicht eines Königes Name sey Busiris, sondern des Grabes von Osiris[52]. — Busiris regiert: so kann die Todeskunde von Osiris gefafst gewesen seyn, wie wenn wir etwa sagten: der Tod triumphirt. Sein Tod unter Typhons Händen ist ein Triumph der tellurischen Mächte. Dafs das Herrlichste verdunkelt wird, das kann der menschlichen Ansicht nicht lieblich erscheinen. Und wenn auch die Aegyptier die Ansicht hatten, dafs der Tod der Anfang des eigentlichen Lebens sey; so behauptet doch das menschliche Gefühl seine Rechte, und erst das beruhigte Gemüth sieht nachher in dem früh verblichenen Osiris den freundlichen Gott der Unterwelt, der den Seelen den Becher der Erquickung reicht und sie in die Wohnungen der Götter zurücksendet.

Diesen Mythus nun in allen Beziehungen zu deuten, möchte kaum angehen; klar aber liegt darin: Hercules, Amuns, des Glänzenden, Sohn, fährt auf der Sonnenbahn zum Busiris nach Memphis herab. Ob aber Hercules kommt als lichtglänzender starker Frühlingsgott; ob das schnelldrohende

52) s. Creuzer. Commentatt. Herodott. I. §. 12. p. 110 sqq. Nach Jablonski (Vocc. Aegg. p. 54.) und Zoega (de Obeliscc. p. 288.) heifst wirklich Busiris (Be-Ousiri) Grabmal des Osiris; nach Champollion, (L'Egypte sous les Pharaons II. p. 185 sqq.) der Pousiri schreibt, heifst der Name blofs Osiris mit vorgesetztem Artikel. Die Griechen etymologisirten den Namen βοῦς und Ὄσιρις. In den Comm. Herodott. p. 124 sqq. ist nachgewiesen, dafs die zwei erstern Erklärungen im Grunde ein und dasselbe sagen, und die Griechische, wenn auch an sich falsch, doch etwas Wahres enthält, indem der Stier den meisten alten Völkern das Bild der Erde war, und sich wirklich die Grofsen der Aegyptier zuweilen in Särgen beisetzen liefsen, die als Kühe und Rinder gestaltet waren, mit deutlichen Anspielungen auf den Frühlingsstier im Thierkreise und auf die Hoffnung eines neuen Lebens.

Verblassen der hellen Frühlingssonne angedeutet wird; ob er zugleich als glühende, verderbende Sonne kommt, die Gras und Kraut versengt; ob er fallen soll als eine Typhonische Macht, glühend und schrecklich, als Strafopfer am Grabe des Osiris, d. i. von Busiris geschlachtet werden? Für das Alles liegen Gründe im Mythus: an das Letztere läfst uns unter andern auch die Bemerkung denken, dafs gerade Dürre und Hungersnoth als erster Anlafs zu dem grausamen Befehle sind, die Fremden zu schlachten. Die neun bösen Jahre aber scheinen auf eine uralte Plageperiode Aegyptens hinzudeuten, in deren Folge jene Opferfeste angeordnet wurden. Denn dafs an festliche Darstellungen dabei zu denken sey, das deutet die Nachricht bei Herodotus (II, 42.) von der Thebaitischen Jahresprocession zum Ammonstempel hinlänglich an [53]). Schwerlich aber möchte Hercules in dem Mythus vom Busiris als ein brennender Sonnendämon genommen worden seyn, der Typhons Farbe trägt. War er ja doch im Aegyptischen Systeme unter den guten Göttern, der zwölfte in der zweiten Ordnung; war er doch des Osiris Verwandter, ja dessen Statthalter in Aegypten, während Antäus und Busiris in die öden Provinzen der Gränze gesendet werden und Hercules mit Antäus in Libyen streiten mufs. Sem-He-

53) Griechische Mythen nennen häufig den unholden Busiris (Virg. Georg. III, 5.); auch finden sich auf Griechischen Vasengemälden mystische Scenen aus diesem Mythus. Gerade den prägnantesten Moment des Kampfes zwischen Hercules und Busiris, wo jener schon eine Wunde hat, aber eben im Begriff ist, diesen zu erschlagen, sehen wir auf einer Vase unter den Abb. zur Symb. und Myth. Tab. XX. So läge dann diesem Mythus der Gedanke zum Grunde: die Sonne liegt gebunden und soll vom Grabe verschlungen werden; aber sie ringet, und mit neugewonnener Kraft schlägt sie die Finsternifs nieder.

rakles ist also, wie Osiris, eine Ausgiefsung (Emanation) höherer Götter. Des ersten Lichtes Quell, Amun, ist sein Vater; auf ihn siehet er im Widderzeichen (Herodot. l. c.), und ihm gehorchend wandelt er die siderische Bahn. Nach einem Mythus beim Athenäus [54]) ist er durch sein Schicksal fast mit dem Osiris identificirt: Herakles, des Zeus und der Asteria (der Sternenfrau) Sohn, war auf seinem Zuge durch Libyen von Typhon erschlagen worden, aber durch das Riechen an einer Wachtel wieder zum Leben gekommen. Das ist die hinabgesunkene Sonne, aber zugleich auch die Sonne in ihrem neuen Aufsteigen, denn der Sonnenheld wird wieder ins Leben zurück gebracht. Die Wachtel hält ihm Jolaus vor, weil Wachtelgehirn nach den Alten ein specifisches Mittel gegen die fallende Sucht war, mit der Hercules behaftet gewesen seyn soll (Aristot. Probl. Sect. 30. init.). Es zieht also diese Herakleische Legende von Ober- nach Unterägypten längs Phöniciens und Syriens Küsten nach Cyprus und die Sonnendiener nehmen sie, jeder auf seine Weise, in ihre Kalender auf.

§. 12.

Hermes.

Wie alle Religionen des Orients eine reelle oder materielle Seite haben und eine ideelle; so auch die Aegyptische. Wenn sich in Osiris das einzelne Naturleben als Ganzes zusammendrängt, so ist dagegen im Hermes dargestellt das verkörperte geistige Leben, mithin das Selbstbeschauen, Denken, und das Lehren und Schreiben. Er ist der Genius

54) s. Eudoxus b. Athenaeus IX. p. 492. p. 449. Schw. und daraus Eustath. ad Odyss. XI, 601. p. 460. Bas,

der höchsten Wissenschaft und Weisheit [55]). Er hat auch noch die Namen Anubis und Thot. Anubis heifst nach Jablonski (Vocc. p. 32.) der goldene, der in der Sonne schimmernde, der Führer des Gestirns, das wir Hundsstern, die Aegyptier Sothis, odes wegen seines Glanzes Anubis, nennen. Der Name Thot oder Theut heifst nach Jablonski (Vocc. p. 91.) Säule [56]), die Säule war in Aegypten Träger aller Wissenschaft gewesen, die die Priester besafsen; er ist daher Inhaber aller Priesterweisheit und Verfasser so vieler Schriften. — Auch Vermittler aller Phönicischen Cultur ist er (nach Sanchuniathon b. Euseb. Praep. Evang. I, 9.) und hiefs dort τριςμέγιστος. Hermes heifst nach Zoega (de Obel. p. 224. 581.) im Aegyptischen der Weisheit Vater; nach Champollion (L. c. I. p. 96.) ist dieser Name eine Uebersetzung des Aegyptischen ins Griechische (s. Scheidius bei Lennep. Etymol. v. Ἑρμῆς), also von ἔρω (sero, sermo), das Reden, das Denken und Schreiben in der Reihenfolge, wäre Hermes der Vater der Buchstabenschrift und des discursiven Denkens, so wie Thot Vater der Hieroglyphenschrift oder des totalen hieroglyphischen An-

55) Hauptstellen sind: Plato Phaedr. p. 340. Heind. nebst Hermias ad Plat. Phaedr. c. 59. Astii. Cic. de N. D. III, 22. p. 611. uns. Ausg. nebst dem dort von Cr. Angeführten; Diod. I. p. 19. Wess vgl. auch Fabricii Bibl. Gr. T. I. p. 46. Harles.

56) Nach Dornedden (Neue Theorie S. 218—234.) heifst Thoyt Anfänger des Jahres, der erste Monatstag des Jahres. Da die Aegyptier durch dessen Vergleichung mit dem Neumonde, welcher dem Heliacalaufgange des Sirius am nächsten war, die wahre Zahl der Tage des bürgerlichen Jahres fanden (365 statt 360) und Namen und Zeichen für diese Zusatztage, so hiefs diefs auf Aegyptische Weise: Thoth erfand das bürgerliche Jahr und Schrift.

schauens. Beides vereinigt findet sich jetzt noch auf Papyrusrollen und andern Denkmalen in Stein, wo wir neben ganzen Columnen von Hieroglyphen Buchstabenschrift finden, die wohl so alt als jene ist. Auf der berühmten Inschrift von Rosette aber, von den Priestern dem Ptolemäus Epiphanes zu Ehren gemacht, findet sich das Decret derselben in Hieroglyphenschrift, dann in der Landes- und endlich auch noch in der Griechensprache.

Dieser Hermes, Rathgeber und Freund des Osiris, ist der Erfinder der Sprache und jener doppelten Schrift, ferner der Grammatik, der Astronomie, der Meſskunst, der Rechenkunst, der Musik und der Medicin; ist erster Gesetzgeber, Lehrer der Religionsgebräuche, der Gymnastik und Orchestik. Aehnliches meldet die Phönicische Sage von ihm. Als Anubis ist er der Genius des goldglänzenden Hundssterns, des Sternes des Heils für den Aegyptier, des Vorläufers der Nilfluth. Aus der Art seines Aufgehens prophezeiten die Priester die Höhe der Fluth und somit die Fruchtbarkeit des Jahres, das mit dem Aufgange dieses Sternes seinen wahren Anfang nahm. Das Aufgehen desselben am Firmamente wurde mit besondern Cärimonien beobachtet, und Hoffnungen und Befürchtungen hiengen an seinem Erscheinen. Und so wie der siderische Hund der Zeichengeber dafür am Himmel ist, so auf der Erde die Gazelle. Sie wird unruhig beim Erscheinen des Landesstroms, sie flieht, wenn seine Fluthen zunehmen, der Wüste zu. Darum wählte sie der religiöse Glaube zum Horoscop und zum Opfer, als das dem Hermes-Anubis geweihte Thier, der es stets beobachtet, und sogar nach ihrem täglich zwölfmaligen Pissen in gleichen Zeiträumen den Tag eintheilt und das Gazellenhorn als Horn des Heils trägt.

Die Beobachtung des Sirius bedingte den ganzen priesterlichen Kalender; aber eben dieser Sothis-Sirius bestimmte auch das grofse Jahr, Σωθιακὴ περίοδος oder κυνικὸς κύκλος genannt [57]), welches ein Cyclus von 1461 bürgerlichen Jahren war, der ein siderisches Jahr beschlofs. Mythische Traditionen setzten in den Umlauf noch gröfserer Perioden wichtige Naturrevolutionen. Alle dreitausend Jahre sollte statt der Nilfluth ein Feuerstrom kommen, der das ganze Reich des Hermes verzehrt; aber im nächsten Jahre darauf sollte eine neue Zeit beginnen und Sothis wieder erscheinen. Jedes Jahr stellte nun dem Aegyptier das grofse Jahr im Kleinen dar; denn jedes Jahr bringt Sonnenbrand und darauf durch die Wiedererscheinung des Sirius die rettende Nilfluth. Darum sagte auch Isis (das personificirte Aegyptenland) auf der Hieroglyphensäule bei Nysa: Ich bin die, die im Sterne des Hundes aufgeht [58]).

Diese Thatsachen und Anschauungen zusammenfassend bemerken wir: Sirius ist dem Aegyptier der leuchtende und brennende, aber auch der seines Landes Geschick bestimmende und ordnende Stern, Quell der Himmelskunde und Unterpfand des Jahressegens; er ist der Wächter der Heerden des Firmaments; der Hundskopf

57) S. hierüber Marsham. Can. Chron. p. 387. Ideler üb. die astron. Beobacht. der Alten und Jackson in den chronolog. Alterth. der Bibel p. 16. 419 ff.

58) Diod. Sic. I. 27. ib. Wess. Die Aegyptier verehrten die Isis selbst auch unter dem Namen Sothis; weil nämlich der Stern am Kopfe des Hundes Isis hiefs, der an der Zunge aber der eigentliche Hundsstern war.

(Hermes) Wächter der kuhköpfigen Isis. Er ist der Agathodämon (das soll Sothis bedeuten: Jablonsk. Vocc. p. 336.) der guten Götter; während diese die leiblichen Güter geben, giebt er das Geistige. Er hütet die Creaturen, wie der Sirius auf der Zinne des Firmaments die Lichtthiere des Himmels hütet. Sein Gazellenhorn ist das Unterpfand des Aegyptischen Lebens; zwischen den Hörnern der Gazelle durch wird des Hundssterns Aufgang (Zoëga de Obel. p. 166.) und das daran hängende Geschick des Jahres und der Welt gesehen und beobachtet. Darum hat er auch die magische Weltlaterne, den Weltspiegel, worin er alle Wesen sieht, alle Naturtheile, und den Bau der Erde, wie den Bau der Leiber [59]). Und so wie die heiligen Thiere auf Erden verehrt werden, so werden sie auch im Steine verkörpert und in Hieroglyphen verwandelt; so ist denn Hermes Weisheit, die Intelligenz und die Sternenschrift, die Hieroglyphensäule, ja Hieroglyphe und Schrift selber, Träger aller Weisheit (Procl. in Plat. Tim. p. 31.), priesterlich und laienmäfsig die redende Säule. Der dem Hermes geheiligte Affe Cynocephalus ist Hieroglyphe a) des Mondes, b) des Schreibens, c) des Priesterstandes, d) der Welt (s. Horapollo I, 14. p. 26 sqq. Pauw. Creuzeri Commentatt. Herodott. I. §. 26. p. 353 sqq.). Was in Schrift kommt, ist Hermes. Die Weisheit kommt von den Lichtgöttern in die niedern Sphären. Hier, der Zeit hingegeben, mufs sie nach und nach erstrebt werden. Daher sind der Hermesbücher anfangs nur vier, in der Folge zwei und vierzig, endlich in der Zeiten Ver-

59) Wir kennen ihn aus Nicomachus bei Athenaeus XI. c. 55. p. 269. Schw. und sehen nun diesen ἴπνος Ἑρμοῦ (Ἑρμοῦ ἴπνος mufs nemlich beim Athenaeus a. a. O. gelesen werden s. Dionysus I, p. 26. sqq.) in der Descr. de l'Eg. II. pl. 22. 23. und p. 131. 136.

lauf (Jambl. de myster. Aeg. VIII, 1.) zwanzigtausend, das heifst; die Hermesbücher sind ein fort und fort wachsendes Gut priesterlicher Geschlechter.

Aber göttliche Weisheit darf nicht gemein gemacht werden; Hermes mufs zwei Gestalten annehmen; das Beste mufs in den Temnelhallen bleiben: Priester und Könige sind die Esoteriker, das übrige Wissen ist fürs Volk, für die Exoteriker. Darum giebt es geheime Hieroglyphik und Jedermann kenntliche Buchstabenschrift.

Hermes-Sirius ist auch Geist der Geister, der sie leitet und am Anfange der grofsen Weltbahn von drei tausend Jahren und an ihrem Ende steht. Darum ist er auch Führer der Seelen (ψυχοπομπός)[60]) in und aus dem Leben; er ist ἐνταφιαστής, denn er hat die erste Leiche, des Osiris, einbalsamirt und magisch besiegelt (s. die Tafel zu den Comm. Herodott. n. 2.) und geleitet die auf einem Löwen (dem Nil: Horapoll. I, 21.) liegende Osirismumie znm Meere hinab, steht ihm, als dem Todtenrichter zur Seite, mit der Schreibtafel und der Urne zur Todtenlibation.

Aber als Seelenführer lehrt er auch die Unsterblichkeit in der Seelenwanderung. Diese ist unter andern vorgestellt durch das Labyrinth, mit 1500 Gemächern ober und 1500 unter der Erde; ein symbolisches Geisterhaus zur Versinnlichung der dreitausendjährigen Seelenwanderung, des Cyclus, den die Seele, von Hermes geführt, bis zur Wiederkehr der Dinge durchläuft, wie denn überhaupt die ganze Aegyptische Baukunst nicht nur in den an den grofsartigen Ruinen angebrachten noch sichtbaren Figuren, sondern in ihrem ganzen

60) Schon Homer kennt ihn in dieser Bedeutung. s. Odyss. XXIV, 1. vgl. Diod. Sic. I. extr. Phurnut. de Nat. Deor. c. 16.

Wesen symbolisch ist. Den Gnadenbecher reicht Hermes im Todtenreiche, aber eine der grofsen Memphitischen Pyramiden ist selbst des Hermes Grab [61]), denn dem Fleische nach mufs auch er den Tod sehen; die Weisheit ist nicht unsterblich nach Individuen, sondern in der Erbfolge der Geschlechter als unverlöschtes Licht; in jenen ist sie irdisches Gut, nur in diesen ist sie unsterblich, da ist Hermes ὁ λόγος selbst, nicht blofs ὁ λόγιος, der ist die verkörperte Intelligenz [62]). Er ist das ewige Brod (als agrarische Intelligenz), das Freudenöl (als Erfinder des Oelbaums [63]), der Labetrunk aus dem Gnadenkelche; wer ihn in sich aufnimmt, ist Geweihter; wem seine Leuchte leuchtet, der ist im Lichte; wer in seinen Spiegel sieht, durchschauet alle Naturen und Creaturen. Ein solcher ist der Priester, er ist Hermes, und hat alle Wissenschaft am Himmel und auf der Erde, er ist in und durch, von und zu Hermes, λόγος.

So gewifs es ist, dafs die Aegyptische Lehre eine idealistische Seite hat, dafs namentlich in Hermes eine grofse idealistische Ansicht gegeben ist und das Geistige als Grundelement und Hauptfactor im Priestersystem der Aegyptier sprechend hervortritt, so dürfen wir doch weder hier, noch in irgend einem alten Religionssystem reinen Idealismus suchen. Leib und Geist sind überall verbunden und hier ist, wie überall, ein unentwickeltes Identitätssystem,

61) Abdallatif. Relation de l'Egypte, ed. de Sacy p. 177.

62) s. die Opuscc. mythologg. im ersten Bande von Creuzeri Meletemm. p. 33.

63) s. die Stoschische Gemme I, n. 9. und das. Winckelmann Vol. I. p. 52. ed. Schlichtegr.

Es giebt aber auch und gab schon im Alterthume eine materialistische (exoterische) Ansicht der Aegyptischen Religion. Eine solche hatte der Stoiker Chäremon, der unter Tiberius nach Aegypten reisete [64]. Er und die ihm folgen erkennen nichts, was über dem materiellen Seyn Welt wäre. Die Götter der Aegyptier sind ihnen durchaus Sterne: die Planeten, der Zodiacus, die Paranatellonten, die Decane, die Horoscope für die Constellation, die Sonne, als Demiurg des Weltalls und höchster Gott. Die ganze Geschichte von Isis und Osiris erklären sie von Sternen und deren Erscheinungen am Himmel, vom Nil, überhaupt immer von natürlichen, Nichts von unkörperlichen und lebendigen Wesen. Sie haben eine physicalische Religion. Einige Anhänger dieser Ansicht knüpfen auch sogar die Aeusserungen der Freiheit an die Sterne, und alles hängt ihnen am Fatum, auch die Götter. Dieser Ansicht, wornach die Aegyptische Religion nichts ist, als religiöse Physik, ist ganz entgegengesetzt die der Neuplatoniker, an deren Spitze Jamblichus steht und welche die idealistische (esoterische) heiſsen kann (s. Jambl. de Myst. Aeg. VIII, 8. p. 160). Nach ihnen stellen die Aegyptier an die Spitze ihrer Religionstheorie eine Intelligenz, als etwas Selbstständiges; dann eine demiurgische Intelligenz über der Welt und vor der Welt; eine ungetheilte Intelligenz, als Eine, in der ganzen Welt; eine in der Welt durch alle Sphären vertheilte Intelligenz. So ist z. B. Kneph dem Chäremon das Ag-

64) s. über ihn Vossius de Historr. Grr. L. II. c. 1. p. 164. sqq. Jonsius, de Scriptt. hist. philosoph. p. 1. Gale ad Jambl. de myst. Aegypt. VIII, 4. p. 303, de Rhoer. ad Porphyr. de Abstin. p. 308. 321. Porphyr. Epist. ad Aneb. p. 7. ed, Gale. Die Ansicht selbst ist vortrefflich entwickelt von Görres in der Mythengeschichte II. p. 439 sqq.

gregat der feinsten Elemente, woraus erst Körper wurden, dem Jämblichus die weltbildende Intelligenz; Phthas dem Chäremon das Feuer, dem Jamblichus der demiurgische Geist; dem Chäremon ist Freiheit die Ungebundenheit der weltbildenden Elemente, so lange noch kein kosmisches Band da ist; dem Jämblichus intellectuelle Selbstbestimmung des Willens. Beide Männer haben die beiden Factoren der Aegyptischen Religion in ihrer Trennung, statt in ihrer ursprünglichen Verbindung, aufgefafst. Zur Zeit der Entstehung der Hermesbücher, fast dreitausend Jahre vor beiden, war der Gegensatz des Materiellen und des Intellectuellen noch ganz unentwickelt, und Physisches und Intelligibles lag in jener natürlichen Kindesansicht der Welt wie in einer Schaale eingeschlossen. Die Beweise aber dafür, dafs jene geistige Ansicht nicht blofs Griechische Zuthat und Ausdeutung Griechischer Philosophie sey, dafs Pythagoras und andere Griechen ihre Weisheit erst aus Aegypten geholt haben, sind so zahlreich bei Herodotus und in den Fragmenten älterer Geschichtschreiber und Philosophen, liegen so sehr in der Totalität der Aegyptischen Bildwerke und Mythen, dafs man, um diefs noch länger läugnen zu wollen, die Augen und Ohren geflissentlich verschliefsen müfste. Diese Ansicht hindert indessen nicht, den localen Standpunct festzuhalten; aber das Ideale darf dabei nicht geflissentlich ignorirt werden. Im Hermes haben wir offenbar drei Momente, drei Ideen personificirt: 1) die Idee des geistigen Schauens und Erkennens; 2) die Idee des activen Schauens, des Offenbarens im Lichte (in den Sternen), Licht als Vermittelung und Band zwischen Geist und Leib gedacht; 3) die Idee des Schaffens. Er wird als Demiurg vorgestellt, der durch seines Geistes Kraft

auch schafft[65]). In den angeführten Stellen des Hermes bei Stobäus liegt die Verbindung zwischen dem Realen und Idealen, die Vermittelung zwischen Geist und Leib vor Augen; hier die Vermischung der idealistischen und der materiellen Betrachtungsart.

Vergleichen wir nun den Osiris und Hermes, so ist Osiris - Apis, in dem nach dem Grundmythus alles animalische Leben zusammenfloſs, Naturleib und Naturseele: Hermes Naturgeist. Beide sind sich befreundet. In den einzelnen Thiergestalten erscheint die Form des allgemeinen Lebens. Im priesterlichen Sinne aufgefaſst geben sie die heiligen Charactere der Thierschrift, deren Erfinder Hermes ist. Und wie des Osiris Leib und Seele in stets neuen Thierseelen und Thierleibern seine Kraft bethätigt, so entwickelt sich des Hermes Geist in immerwachsenden Hieroglyphenrollen, und ihr ganzes Corpus ist und heiſst selber Hermes (Commentt. Herod. I. §. 27.).

§. 13.

Die Lehre von der Welt, von den Geistern und von der Seelen Natur und Schicksal.

Die Aegyptier statuirten (s. §. 4.) drei göttliche Emanationen oder drei Götterordnungen. Solche Abstufungen zeigen auch die Thierkreise zu Tentyra. Oben an der Kuppel sind die zwölf ersten und höchsten Götter, die Kalendergottheiten, der Thierkreis. Jeder hat seine drei Trabanten in Schiffchen, diese sechs

65) S. Stob. Eclog. I. 52. p. 926. Heeren. Creuzeri Dionys. p. 25—55. und Stob. l. c. 51. p. 948 sqq.

und dreifsig heifsen Decane (s. Abb. zur Symb und Myth. T. XIX.), Dämonen und ätherische Götter des Hermes. Jeder hat wieder zwei Gehülfen unter sich, und so geht die Eintheilung fort, bis der Zodiacus, in drei hundert und sechzig Grade getheilt bis zum Mittelpuncte der Erde, eben so viele Pyramiden giebt, deren jede ihren Dämon zum Gebieter hat, so wie die zwölf Götter die gröfsten, höchsten Götter zu Gebietern haben. Die Pyramide kann also auch das Symbol des Geisterreichs in seiner Abstufung von der breitesten Basis bis zur Einheit in der Spitze seyn. Die Götter sind die Vorsteher und Regenten der Zeit (Herodot. II, 82.), daher nach ihnen die sieben Wochentage, die zwölf Monate und die Eintheilung der Planeten nach ihren zwölf Wohnungen (s die angeführte Tafel). Hier haben wir also ein grofses System von Stufen und Unterordnungen, wo am Schlusse Alles in eine grofse Einheit zurückgeht. Alle Götter sind ein Gott, wie alle Sterne eine Welt. Damit hängt die ganze Dämonologie zusammen. Die Regionen des Himmels sind unter die Götter getheilt. Die oberste vom Scheitelpuncte bis zum Monde gehört den Göttern nach ihren drei Ordnungen. Obenan stehen [66]) die zwölf überhimmlischen Götter (ὑπερουράνιοι) mit einem Chor Dämonen. Dann folgen die inweltlichen Götter, jeder mit einer Reihe von Dämonen, denen er seine Kräfte mittheilt, und die seinen Namen tragen. In diesen Dämonen ruhen die Mittelpuncte (κέντρα) aller Dinge in der Welt. Sie bilden durch die Kräfte der Götter Thiere und Pflanzen, denen sie jene Einflüsse mittheilen, und so die überhimmlische und die himmlische Sphäre und das über und unter dem Monde Befind-

66) S. Proclus in Plat. Alcib. I.

liche verbinden. Es giebt sechs Ordnungen von Dämonen: a) die einartige (ἑνοειδής), von wahrhaft göttlicher Natur, die die Seelen mit den Göttern verknüpft; b) von intellectueller (νοερά) Natur, die dem Auf- und Herabsteigen der Seelen in irdische Leiber vorstehen; c) die den göttlichen Seelen die Schöpferkraft im zweiten Range mittheilen und die höhern Einflüsse auf sie herableiten; d) die Ordnung, welche die activen Kräfte der allgemeinen Naturen den speciellen mittheilt; e) die leibähnliche, die nach dem Muster des ewigen Körpers (der Idee Körper) alle Elemente des irdischen Körpers zusammenhält; f) die, die um die Materie beschäftigt sind, und die Kräfte aus der himmlischen ὕλη in der irdischen zusammenhalten.

Und so haben alle Sphären ihre Unterordnungen; alle Elemente sind mit Dämonen gefüllt, die den Körpern vorstehen und ihr Gedeihen bedingen, und der Gott hat in dem Thierzeichen (Monat), worin er regiert, Einfluſs auf die ganze Vegetation, die darin zur Blüthe kommt. Aus den Gestirnen beurtheilte man auch die Heilkräfte der Naturkörper, und die sechs und dreiſsig Decane theilten sich als Dämonen in die sechs und dreissig Theile des menschlichen Körpers, so wie auch unter ihnen der von Sesostris (Strabo XVII. p. 787. p. 478. Tzsch.) absichtlich in sechs und dreiſsig Nomen getheilte heilige Erdleib Aegyptens unter sie zum Schutze vertheilt war. Auf dieses religiös-kalendarische System gründen sich die, zwar späten, Apotelesmatica des Manetho, deren Ideen aber durch Herodot. II, 82. und Diod. I, 81. bestätigt werden. Die Planetengottheiten aber, die Zeichen des Thierkreises und die übrigen Wesen des astrotheologischen Systems erscheinen auch auf Werken der alten Bildnerei untergeordnet derjenigen Gottheit, die in dem herrschenden Systeme jedesmal

als die höchste gedacht wird. So haben wir in den zwei grofsen weiblichen Figuren, die auf dem Thierkreise zu Tentyra das Ganze umfassen, und die Isis darstellen[67], eine alt-Aegyptische Vorstellung einer solchen Unterordnung des ganzen siderischen Göttersystems unter ein höchstes Wesen.

Selbst im Tode nehmen unsern Geist die Dämonen auf, um ihn zurückzuleiten in die himmlischen Regionen. Wie der Leib fällt, wird er nach beendigtem Balsamiren durch Amulete nach gewissen Zahlenproportionen den guten Genien zugeeignet und den Bösen entzogen, welche magische Todtenweihe in eine Art von Wissenschaft gebracht war. Bei der Erwähnung von Geistern einzelner Leibestheile, wie einzelner Naturtheile überhaupt, erinnere man sich, dafs der natürliche und gerade Sinn des ganzen Alterthums, noch unangerührt von der späterhin herrschend gewordenen Mechanik und Atomistik, in dem Weltgebäude kein todtes Uhrwerk, sondern ein Lebendiges (ein ζῶον) erblickte, und in den Sternen nicht nach dem Gesetze des Anziehens oder Abstofsens rollende Lichtmassen oder dunkele Körper, sondern lebendige Geister, und so durch alle Naturreiche hindurch bis zum Gestein in der Tiefe; welche geisterhafte Anschauungsart der Natur den Europäern nach und nach fremd geworden ist.

Auch eine anthropologisch-ethische Anwendung dieser Dämonenlehre fand statt. Hat

67) S. eine Abbildung davon in Hugs Untersuchungen über den Mythos etc. Auf einer Aegyptischen Münze des Antoninus Pius erscheint Serapis als Herrscher der Sphäre, umgeben von den nach der damaligen Vorstellung gebildeten Köpfen der sieben Planeten und im äufsern Kreise von den Bildern des Zodiacus; s. die Abbildungen zur Symb. und Myth. T. VI. Fig. 12.

eine Seele sich verlocken lassen, den Schoofs des ewigen Vaters zu verlassen, so übergiebt seine Liebe sie den leitenden Dämonen. Diese hüllen sie in Körper und verlassen sie nie. Die Bahn, wodurch die Seelen herab und wieder zurücksteigen, ist der Zodiacus. In den obern Sphären haben sie noch die Wahl zur Rückkehr bis in das Zeichen des Löwen, wo die Pforte des leiblichen Daseyns ist. Durch den Krebs aber steigen sie nieder, wo die von Dämonen bewachte Menschenpforte ist, und so geht es abwärts bis die Seele in den Leib kommt. Von den Makeln und Mängeln aber, die sie während des Lebens angenommen hat, mufs sie wieder geläutert werden. Um denselben Weg zurück zu machen braucht sie dreitausend Jahre, wo sie dann durch die Götterpforte wieder heraufsteigt, das Irdische zurückläfst und nicht zum zweitenmale in den bösen Kreislauf und die Herrschaft der Sinne zurückbegehrt. Diese Pforte ist im Steinbock, und die Zurückführer sind die Heroen, d. h. edle Seelen, die auf Erden Göttliches gethan, aber Sterbliches erlitten, und die zwischen den Menschen und nun Dämonen im nebellosen Luftkreise wohnen [68]).

Diese Aegyptische Seelen- und Dämonenlehre hat sich zu den Griechen und Römern verbreitet. Wir finden sie bei Pherecydes von Syrus, bei Heraclitus, Plato, bis zu Cicero und Macrobius herab [69]). Jene Wanderungsgeschichte aber hatte zu allen Zeiten für den Ge-

68) S. Macrob. Somn. Scip. I, 12. Porphyr. de antro Nymph. c. 6. Clem. Alex. Strom. V. p. 675.

69) Porphyr. de antro Nymph. c. 18 sqq. ib. v. Goens. Plutarch. de S. N. V. ib. Wyttenb. p. 114 sqq. Macrob. Somn. Scip. I, 12. vgl Görres Mythengesch. II, p. 387 ff.

weihten die Bedeutung einer erhabenen Allegorie, während sie dem Volke eine Legende blieb.

Diese naturgemäfse und consequente priesterliche Geisterlehre flofs physisch, ethisch und politisch in Eine grofse Anschauung zusammen. Ein Beweis davon ist die Auseinandersetzung der sieben Lebensstufen des Menschen bei Proclus [70]). Die erste, die vegetante Periode des Menschen, ist dem Monde unterthänig, der den Grund aller ernährenden Keime enthält. Hier ist die Seele noch reiner und von der grofsen Weltseele noch nicht völlig abgesondert. Die zweite unterwirft uns dem Hermes, da regt sich die Wifsbegier und das Streben nach Kraftentwickelung. In der dritten herrscht Venus, da regen sich die Zeugungskräfte. In der vierten Ordnung zeitigt und reift uns die Sonne, der Mann steht auf dem Culminationspuncte seines Lebens. In der fünften gehören wir dem Mars an, denn das ist das Kriegsalter für den Mann. Die sechste beherrscht Juppiter, das ist die Periode des praktischen und politischen Lebens. Die siebente steht unter dem Kronos, dem fernen, unoffenbarten Gotte mit verhülltem Haupte, wo wir uns allmählig vom körperlichen Daseyn loswinden und zur Seelenrückkehr rüsten. Der achte Kreis sind dann die Elisäischen Felder. Aber wer nicht die sieben Ordnungen durchlaufen hat, mufs wieder, und dann dreimal, wandern, dann erst geht er als ein stark Geprüfter ein in die seeligen Wohnungen [71]).

70) Comment. in Plat. Alcib. I. S. auch Herm. Trism. Clavis p. 11. a. b. ed. Franc. Patric.

71) Davon weifs auch der Pythagoreische Sänger Pindarus; s. Olymp. II. 123 sqq.

§. 14.

Hier kommt denn weiter die Todtenbestattung der Aegyptier und die damit verbundenen Begriffe vom Zustande des Menschen im Tode und dem Schicksale der Seelen in Betrachtung [72]. Gleich nach dem Tode eines Aegyptiers meldeten es die Verwandten dem Priester, der ihnen drei Mumienmodelle zeigte, dafs sie nach Stand und Vermögen die Beisetzung bestimmen konnten. Der παρασχιστής öffnete den Leichnam, ergriff aber in demselben Augenblicke, von Steinwürfen der Verwandten verfolgt, die Flucht, weil er sich an Gottes Werk vergriffen hatte. — Der erste παρασχιστής bei der Mumisirung war Hermes selbst. — Nun wurden alle mehr flüssigen und der Verwesung ausgesetzten Theile aus dem Körper genommen, die festen ausgewaschen, mit Specereien ausgefüllt, nachdem sie 70 Tage in Natrum gelegen hatten. Die Eingeweide und alles Herausgenommene wurde gleichsam als das Sündliche am Menschen in einem Kasten auf dem Nil dem Meere zugesendet, wobei einer der Balsamirer im Namen des Todten ein Gebet zur Sonne sprach, das uns Porphyrius aufbehalten hat [73]. Der einbalsamirte Leib wurde hierauf in die Mumiendecken gewickelt und eingesegnet, wobei jeder einzelne Theil des Körpers vielfach mit den feinsten Stoffen umwunden wurde. Der mumisirte Mensch wird nämlich nach allegorischer Ansicht wieder ein Kind, wird neugeboren und geht rein und unschuldig in die Wohnun-

72) S. die Hauptstellen Herodot. II, 85 — 90. Diod. Sic. I. 91. und die ausführliche Erörterung in Creuzeri Commentt. Herodott. I, §. 1 — 7.

73) de Abstin. IV, 10. p. 329 sqq. ed. Rhoer. vgl. Commentatt. Herodott. I. §. 3. p. 30 sqq.

gen der Götter ein [74]). Zum Schutze legt man ihm auch, wie dem Kinde, in die Bandagen unter den Leib und die Brust goldene oder silberne Idole, Scarabäen und dergl., besonders Osirisbilder, wodurch er als Novize des Osiris hermetisch verwahrt wird, und die Mumie ein gereinigter, geheiligter, schlafender und seeliger Mensch ist unter der Obhut der guten Geister. Ueber die Mumie her machte man eine Maske aus zusammengeleimtem Kattun mit Gypsüberzug, bildete auf ihr das Gesicht des Verstorbenen nach, und bemalte den ganzen übrigen Körper mit bedeutsamen Hieroglyphen (s. die Kupfertafel zu den Commentatt. Herodott. und die Beschreibung p. 381 sqq.). Die Farbe ist sechsfach: weiſs, schwarz, blau, roth, gelb und grün; blau und roth am meisten. Darauf wurde die Mumie in den Sarg von Sycomorenholz gelegt, bisweilen noch über diesem in einen mit Sculpturen bedeckten Granitsarkophag, endlich in den Nekropolen aufrecht aufgestellt, und der Todte war nun ein vom Hermes geführter, das groſse Weltjahr erwartender, dem Osiris geweihter Mensch in einer der groſsen Todtenstädte Busiris und Memphis. Busiris also, des Osiris Grab, nahm gleichsam alles Fleisch in sich auf und verschlang es; woher die Griechenfabel von Busiris, dem finstern Tyrannen der Tiefe, entstand; so wie Memphis nach den Alten der Port der Frommen hieſs, in dem sie geborgen waren nach der Schifffahrt durchs Le-

74) Artemidor. Oneirocrit. I, 13 und 14. p. 27 sqq. ed. Reiff. So nannten auch die Pythagoreer, die ächten Lehrlinge der Aegyptischen Priester, den Tod das Geburtsfest des Menschen, weil jetzt erst die wahre Gesundheit des Menschen anfange, wogegen die frühere Geburt eine Geburt sey im Trüben und Finstern, mit allen irdischen Makeln befleckt. Rhodigin. Antiqq. Lectt. XVII, c. 21. ed. Frcf. 1666. Olympiod. ad Plat. Phaedon. p. 333. ed. Wytt. Boissonad. ad Marini Vit. Procli p. 104.

ben (s. Commentatt. Herodott. I. § 11. p. 105 sqq. Besonders die classische Stelle des Diodorus Sic. I. 96). Um Memphis waren die meisten und gröſsten Begräbnisse der Aegyptier; hier sollte nicht bloſs Apis, sondern auch Osiris (Plut. de Is. et Os. p. 485. Wytt.) ja sogar Isis (Diod. I, 22.) beerdigt seyn, und aus dieser Gegend sind die Mumien, die sich gegenwärtig in Europa befinden. Aber auch in Oberägypten, bei Abydus, war ein Osirisgrab und Begräbnisse der vornehmern Aegyptier (Plut. l. c. p. 471). Hier war ein Ort der Trauer, denn hier hatten die eilf Götter, den Nil herabfahrend, die Nachricht erhalten, Osiris sey erschlagen[75]), worauf sie den Ort zu einem Trauerhause weihten auf ewige Zeiten. Abydus heiſst auch im Koptischen die Mehrern gemeinsame Wohnung, und so deutet also auch dieser Name auf Gräber.

Noch weiter hinauf bei Thebä nennen uns Alte und Neuere gleichfalls groſse Königsgräber. (Comm. Herod. I. §. 9. p. 88 sqq.). Sieben Tagreisen von Thebä lagen nach Herodot (III, 26.) die Inseln der Seeligen, die den Griechischen Mythus vom Elysium veranlaſst zu haben scheinen. Nicht das fruchtbare Nilthal, sondern die Wohnungen der Seeligen (d. i. der Hingeschiedenen) müssen hier verstanden werden.

Diese groſsartigen Anstalten, die sich auf den Glauben an die Fortdauer des Lebens nach dem Tode beziehen, giengen aus dem Grundcharacter des Aegyptischen Volkes hervor. Die Aegyptier (Diod. I, 51.) halten die Zeit dieses Lebens für gering, sehr hoch aber das Andenken an Tugenden nach dem Tode. Die Wohnungen der Lebenden nennen sie nur Herbergen (καταλύσεις),

75) S. Creuzer. Commentt. Herodott. I. p. 100 sqq.

die Gräber der Todten ewige Wohnungen. Daher der geringe Aufwand auf die Häuser, und der unendliche Aufwand auf die Grabesstätten, wo der Mensch auf längere Zeit hauset unter dem Scepter des Osiris-Bacchus und der Isis-Ceres, im Elysium, wo alle Noth ein Ende hat[76]. Aber ehe er eingeht in dieses Reich, wird ihm vor dem Todtenrichter Osiris nach den Graden seiner Frömmigkeit im Leben sein Loos zugetheilt[77]. — Daher der Griechische Mythus von den Todtenrichtern; so wie der Hades der Griechen der Aegyptische Amenthes (der Sitz der Unterwelt nach Jablonski Vocc. Aegyptt. p. 24) ist, von welchem selbst Rhadamanthus (Fürst der Unterwelt) den Namen hat[78]. Auch Elysium ist nach de Rofsi (Etymol. ling. Aeg. p. 7.) Aegyptisch, und heifst Ort der Freude. Dem sey, wie ihm wolle; mit dem Todtenreiche verband der Aegyptier die Gedanken von Freude: hiefs doch Serapis selbst (nach Plutarch. de Is. et Os. p. 485.) εὐφροσύνη und χαρμοσύνη, so wie diefs besonders auch der Name Charon (Χάρων) beweist, eine Griechische Nachbildung eben jenes Osiris, welcher der Lenker und Regierer der heilsamen Wogen, wie der gestorbenen Seelen, ist.

Die Aegyptier, sagt Herodotus (II, 123), waren die ersten, welche die Wanderung der unsterblichen Menschenseele durch alle Thierkörper wieder in einen Menschenkörper (in einem Zeitraume von dreitausend Jahren) lehrten. Diese Metensomatose (μετενσωμάτωσις,

76) Diod. Sic. I, 96. p. 107. Wess. coll. Herodot. II, 42. 59.

77) So wie er gleich nach seinem Tode noch über der Erde ein Gericht zu bestehen hatte, ob er durch sein Leben sich der feierlichen Bestattung würdig gemacht habe; s. Heyne Opusc. Academm. I. p. 135 sqq. Creuzer. Comm. Herodott. I, c. 3.

78) Andere Etymologien s. in Creuzeri Meletemm. I. p. 89.

nicht μετεμψύχωσις)[79]) war wirklich der ältesten Lehre der Aegyptier angemessen, welche glaubten, die Seele dauere nach dem Tode fort in dem Körper eingeschlossen, so lange dieser nicht vernichtet werde; mit dessen Vernichtung gehe sie aber in einen Thierkörper ein. So die Nomaden. Aber der Priesterstamm kannte die Lehre von der Fortdauer unseres Lebens und der Unsterblichkeit unserer Seele und zwar unter dem Begriffe der Palingenesie. Diese Lehre brachte Pythagoras aus Aegypten, so wie auch ähnliche Priesterstämme Indiens und Persiens sie kannten. Der alte Glaube, den jene vorfanden, war ihnen zu dem Zwecke, dem Volke feste Wohnsitze zu geben, sehr förderlich, weil der Nachkomme gerne in dem Lande bleibt, wo die Seelen der Väter sind. Darum gaben sie dem Volke die Lehre von der Wanderung der Seelen durch die Körper. Der gehörig beigesetzte Körper hat, so lange er fortdauert, die Seele in sich, so lehrten sie; er lebt im Amenthes, im Reiche des Osiris und der Isis. Je länger der Körper hält, desto kürzer ist die Wanderung durch die Reihe der Thierkörper, welche Wanderung aber niemals ganz erspart werden kann [80]). Im Amenthes wird der Mensch geläutert und gereinigt, und dieser Läuterung bedürfen Alle [81]), doch die Heroen nur neun Jahre, die daher auch nicht den Kreislauf durch alle Leiber vollenden müssen [82]), während die gewöhnlichen mängelvollen Menschen den tausendjährigen Cyclus durch die Thierkörper dreimal zu vollenden genöthigt sind.

79) S. Wyttenbach zu Plato's Phädon p. 210.

80) S. die Nachweisungen in den Commentatt. Herodott. I, §. 24. p. 307 sqq.

81) Pindar. Olymp. II. 109 sqq. von dem ruhigen Leben im Amenthes.

82) S. auch Stob. Eclog. phys. Lib. I. c. 52. p. 1000. ed. Heeren.

Die Rückkehr aber geschieht durch den Thierkreis, d. i. durch die Heerden des Himmels, durch deren Regionen die Seelen nach ihren Verdiensten in ihre Behausungen eingehen, die edelsten in die der Sonne und des Sirius. Das Bild aber von jenen himmlischen Thieren sind die heiligen Thiere auf Erden, die darum auch in den heiligen Städten Aegyptens ihre Wohnungen und Begräbnisse haben. Zuweilen liefs man sich mit den geheiligten Thieren beisetzen, zuweilen dem Sarge die Gestalt eines heiligen Thieres geben. Daher auch die Allgemeinheit der Verehrung des Stieres, der Kuh und des Hundes, daher auf so vielen Mumiendecken der Hermes mit dem Hundskopfe, wie er den Leichnam einsegnet.

§. 15.

In vielen Aegyptischen und Griechischen Mythen und Allegorien war die Lehre von der Seelenwanderung niedergelegt. Man denke an die Homerischen Mythen von der Circe, vom Proteus [83]). Die meisten Griechischen Philosophen, besonders Pythagoras, lehrten sie in Bildern und Allegorien [84]). Versinnlicht aber finden sich diese Lehren an den Wänden der Palläste, Tempel, Grotten und Gräber zu Theben, Memphis und an andern Orten. So ist eine grofse Darstellung des Todtengerichts [85]) in dem Isistempel zu Theben auf der Westseite des Nil, und zwar in einem Sanctuarium, wovon eine Abbildung in dem Bilderhefte zur Symbol. und Myth. Tab. XV, 2. sich findet, wo ein Bittender eine Prieste-

83) S. Eustathius zu Odyss. IV, 417. p. 177. Bas.

84) S. Wyttenbach zu Plato's Phädon p. 210 sqq.

85) Herodot. II, 123. Diodor. Sic. I, 96. Zoëga de Obelisc. p. 295 sqq. p. 308. Heeren Ideen II, 1. p. 655 ff.

rin, Isis, eine Waage, Thot-Hermes (Hermes der Todtenführer), Harpocrates und Osiris (als Minos) erscheinen, vor welchem ein Unthier, das Urbild des Griechischen Cerberus, steht. Auf einer andern sieht man den Fährmann Charon, den Todtenkahn und die Flüsse der Unterwelt; Begriffe, die durchaus von den Aegyptischen Localitäten entlehnt sind, weil z. B. alle Hypogäen von Thebä in der Libyschen (westlichen) Gebirgskette sich befinden, und der gröfste Theil der Stadt auf der östlichen (Arabischen) Seite, also die Ueberfahrt jedesmal eigentlich und wirklich geschah. — Papyrusrollen mit dem Todtengerichte sind äufserst häufig. Sie haben gewöhnlich zwei Schriftarten, a) hieroglyphische in kleiner Zahl, vermuthlich das Urtheil des Todten enthaltend; b) eine Art alphabetischer Schrift, oft sehr lang. — Unter den Malereien auf den Papyrusrollen findet sich ein Bild in den Katakomben von Theben, wo neun Personen die Treppe hinaufsteigen, jede auf Einer Stufe stehend, zu einem Gotte, der auf einer Bühne sitzt. Eine Menschengestalt trägt eine grofse Waage auf der Schulter. Ueber dem Bilde erscheint in einer Barke eine hundsköpfige Figur (Hermes), ein Schwein oder einen Hippopotamus vor sich her treibend, welches nach Jomard (Descript. de l'Egypte, Antiqq. II. p. 379.) andeutet, dafs eines Missethäters Seele in jenes Thier, das Bild der Undankbarkeit, Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit (Horapoll. I, 56. II, 37.), zurückzukehren verurtheilt sey.. Abgebildet findet sich diese Darstellung auf dem Kupfer zu den Commentatt. Herodott. n. 3 — 7. s. dazu den Text Part. I. C. 3. §. 25. 26. p. 338 sqq.

§. 16.

Nach Betrachtung der physischen, anthropologischen und ethischen Seite des Geisterreiches der Aegyptier

kommen wir zu seiner historischen Anwendung auf die Periode der Aegyptischen Geschichte. Wie die Aegyptische Weltanschauung im Raume Alles in ein grofses Geistersystem ordnete, so auch in der Zeit; es ist eine Succession von dämonischen Dynastien. Zuerst herrschten die höchsten Götter, dann die mittleren, die niederen, die Halbgötter, endlich die Menschen; zuerst Kneph in einer unbekannten höchsten Periode, dann Phthas, dessen Element das Feuer ist, auch mit unbestimmbarer Regierungszeit. Darauf dessen Sohn Helios dreifsig tausend Jahre, auf ihn Kronos und die andern Götter 3984 Jahre hindurch; dann die Cabiren, d. i. die Planetengötter zweiter Ordnung; darauf acht Halbgötter, wahrscheinlich darunter zuerst Osiris. Dann kommen menschliche Könige, nämlich die erste Königsperiode der sieben und dreifsig Thebaiter, welche 1400 oder 1055 Jahre regiert haben [86]). Görres nimmt an, dafs diese sieben und dreifsig menschlichen Könige die sechs und dreifsig Decane seyen mit ihrem Vorsteher Menes, wornach deren Regierungszeit (1190 Jahre) abgeschnitten und die historische Zeit Aegyptens mit dem Jahre 2712 vor Christo anfangen würde, so dafs der Ursprung des Thierkreises nicht über dreitausend v. C. zurückgehe und der von Tentyra zwischen zwei tausend und drei tausend v. C. zu setzen sey. Der Thierkreis selbst indessen ist wohl Chaldäisch-Babylonischen Ursprungs [87]),

86) Vgl Chronic. Aegypt. ap. Euseb. Thes. Temp. II. p. 7. und Manetho ap. Syncell. so wie über das Folgende Görres Mythengesch. II, p. 412.

87) S. van Coens ad Porphyr. de Antro Nymph. p. 113. vgl. T. Neubronner de Inventoribus Zodiaci Dissert. Gotting. 1754. 4. besonders §. 8—12. p. 17—31.

obgleich die Gelehrten weder hierüber noch über die Zeit der Entstehung bisher einig geworden sind.

§. 17.

Auch die Cyclen der Aegyptier sind in ihrer Religion von Wichtigkeit. Die Planeten und ihr Dienst hatten einen Haupteinfluſs auf die Zeitrechnung, sie waren himmlische Mächte, und bildeten die acht Cabiren in folgender Reihe: Saturn, Juppiter, Mars, Sonne, Venus, Mercur, (Erde), Mond. Hiernach bildete sich die Periode von sieben Tagen und eine andere von sieben Jahren, nach den Planeten genannt und gezählt. Auch bei den Ebräern war der siebente Tag und das siebente Jahr heilig, so wie bei mehreren Völkern des Alterthums [88]). Ferner bemerken wir den Jahrescyclus von 365 Tagen, personificirt als Sem-Herakles (Creuzeri Dionys. I. p. 141). In dieser Hinsicht ist er Sohn des Lichtkönigs Ammon; er erscheint im Widderzeichen und führt das Jahr unter mancherlei Arbeiten durch. Seine zwölf Kämpfe sind der Lauf der Sonne durch den Zodiacus. Ein Symbol dieses Sonnenjahres war der goldene Kreis des Königs Osymandyas [89]), 365 Ellen im Umfang. Der zweite Cyclus war die Apisperiode, ein lunarischer Cyclus von fünf und zwanzig bürgerlichen Jahren oder von 309 Mondswandlungen [90]). Alle fünf und zwanzig Jahre befruchtet ein Strahl vom Himmel eine Kuh, und diese gebiert dann einen Stier, Apis, der im Tempel verehrt, nach fünf und zwanzig

88) S. Goguet vom Ursprung der Gesetze I. p. 235. übers. von Hamberger. Rosenmüller altes und neues Morgenland II, §. 244. p. 63 ff.

89) S. über ihn Diod. Sic. I, 49. Strab. p. 1152. Tzsch. Description de l'Egypte T. II. p. 152 sq.

90) S. Dornedden neue Theorie u. s. w. S. 85.

Jahren von Priestern geschlachtet und heimlich begraben (Creuzeri Comm. Herod. I. p. 144 sq.).

Eine dritte Periode ist die Phönixperiode von 600 oder 1400 Jahren [91]; von welchem die Hauptstelle bei Herodotus (II, 73.) steht. Alle fünfhundert Jahre, sagt er, erscheint der heilige Vogel Phönix, wie die von Heliopolis sagen, allemal wenn sein Vater gestorben, aus Aethiopien, und bringt ihn in das Heiligthum des Helios [92]. Schon die Alten erkannten in diesem Mythus eine Sage, deren Grundlage die Idee des grossen Jahres selber ist [93]. „Dafs die Lebensperiode dieses Vogels eine Epoche des grofsen Weltjahres andeute, ist ausgemacht", sagt Solinus Polyhist. c. 36. Berühmte Lehrer der christlichen Kirche fanden in der Phönixfabel ein Bild der Lehre von der Unsterblichkeit, besonders von der Auferstehung des Fleisches [94]. Der Phönix ist also der Vogel des grofsen Jahres oder der Wiedergeburt der neuen Zeit in gewissen Cyclen. In jener Epoche von 1461 Jahren traf das fixe (agrarische) Jahr mit dem vagen Kirchenjahre in Einklang. Das war eine Jubelperiode für ganz Aegypten, ein Triumph für die Wissenschaft der Priester, besonders der gelehrtesten zu Heliopolis. Denn

91) Marsham Canon Chron. p. 9. 387.

92) Das Ausführliche s. bei Herodot selbst. Man verbinde damit Tacit. Ann. VI, 28. Plin. H. N. X, 2. Tzetz. Chil. V, 6. Schol. Aristid. T. II. p. 107. Jebb. Coray ad Heliod. p. 201 sqq. Jomard in der Descr. de l'Egypte. Antiqq. T. I. c. 5. §. 6. p. 29—31.

93) S. Böttiger Mytholog. Vorlesungen S. 16.

94) Clemens Roman. Epist. I. ad Corinth. c. 24. p. 120 sqq. ed. Wotton. Larcher ad Herodot. T. II. p. 320. Add. Zobelii Cacozelia Gentium in tradendis doctrinis de generis hum. et mentis hum. origine et de resurrectione mortuorum p. 105 — 109. (Altorfii 1737. 8.)

dahin, in die Sonnenstadt zum Sonnentempel, fliegt der goldgefiederte Vogel, er kommt von der Sonne Aufgang her, daher heifst er der Phönicische oder der purpurne (φοινικικός, φοινίκιος). Er ist der Vogel des Sirius, mit dessen Constellation er auffliegt; in der Myrrhenkugel, der Würze des Morgenlandes, liegt seine Bürde, in dem Schicksalsknäuel, in dem die alte Zeit, sein Vater, umschlossen ist. Er heifst auch der Indische Vogel, denn von Indien kommt er her, wo man allein das feste Jahr hat, alle 1461 Jahre, um das gemeine Kirchenjahr zu berichtigen. Aus der Asche des sich selbst Verbrennenden (der in Sirius- und Sonnengluth ausgeglühten Zeit) entsteht der Sohn, die neue Zeit *). Der Sonnentempel ist das Grab des grofsen Zeitenvogels, und beim Eintritte der grofsen Zeiträume werden in Aegypten neue Tempel zur Erinnerung gebaut. Andeutungen solcher astronomischen Perioden finden wir noch auf alten, jetzt in der Description de l' Egypte abgebildeten Denkmalen (I. chap. 8. p. 10. Pl. 96. fig. 2. und bei Jomard l. l. c. 5. p. 28 sqq.).

Ein vierter Cyclus war die Canicularperiode, die grofse Sothisperiode von 1461 Jahren, von welcher §. 12. die Rede war.

Es fand aber bei den Aegyptiern, wie bei mehreren Völkern des Alterthums, eine innige Verbindung der

*) Zum Andenken des in der Gluthzeit (Sommersolstitium) geendigten grofsen Jahres zündeten die Phönicier ein Feuer an, d. h. sie verbrannten die alte Zeit; wie noch jetzt zur Zeit der Sonnenwende im Sommer im ganzen Norden und bis nach Deutschland herein aus uraltem Gebrauche die jetzt sogenannten Johannisfeuer lodern. — Daher auch die Römische Sitte, vom Scheiterhaufen der Kaiser einen Adler aufsteigen zu lassen; anzudeuten eine neue Regierung, eine neue Zeit. Vom verbrannten Körper schwingt der Geist sich auf, und schwebt als seeliger Genius über dem Nachfolger.

Astronomie und der Musik statt, mit bestimmter Beziehung auf einige Cyclen. Wir sprechen daher hier noch von der Musik der Pharaonen-Aegyptier, insbesondere von ihrer religiösen Bestimmung und Bedeutung.

Die Thebaischen Sculpturen zeigen musikalische Instrumente verschiedener Art, besonders Harfen, zum Theil schon von vielen Saiten und kunstreicher Ausbildung. Nach Diod. I, 15. war die Musik selbst den Aegyptischen Göttern lieb; nach ebendemselben I, 81. fand man sie in Aegypten sittlich verwerflich. Diefs vereinigt Jomard so: die älteste Musik war blofs Vocalmusik, von der dreisaitigen Hermeslyra zum Angeben des Tons für die Sänger begleitet. Sie war von religiös-moralischem Charakter, und ihr Zweck Bildung zur Harmonie ethischer Gefühle. Dieser ihr ernster Charakter sey in der Person des Maneros (Herodot II, 79.) versinnlicht, der nach Jablonski (Vocc. p. 128.) Sohn des Ewigen bedeute, und wobei man an Osiris und Horus, den Gott der Ordnung, denken könne. Die zweite Periode und der Verfall der heiligen Musik Aegyptens sey von den Feldzügen des Sesostris und der Persischen Eroberung herzuleiten, seit welcher bei Aegyptischen Festen die Asiatische Flöte (Herodot. II, 60. 48) eingeführt worden, und darum möchten auch jene vielsaitigen Harfen in den Königsgräbern nicht der ältesten Periode angehören. Jener alte würdevolle Gesang aber sey von dem in den verschiedenen Zweigen Aegyptischer Musik unterrichteten Moses [95]) beibehalten worden [96]). Auch

95) Philo de Vit. Mosis I. p. 470. F. und Clem. Alex. Strom. I. p. 343.

96) Ueber die alte Verbindung der Astronomie mit der Musik bei den Aegyptiern s. Diodor. I, 16. Demetr. de Eloc. §. 71. ib. Gale p. 46. ed. Fischer. Hesych. in ἑπταγράμματον-Σάραπιν Vol. I.

zeigt er, dafs die Musik der Alten in einem genauen Zusammenhange stehe mit den Planeten (und bezieht daher den Siebenlaut im Priesterhymnus mit Recht auf die sieben Planeten), mit den Wochentagen, den Stunden des Tages und der Nacht, und mit den Zeichen des Thierkreises nach Aegyptischem System. — Läfst sich nun gleich das Letztere gar wohl annehmen, so wie die Ansicht von Maneros; so scheint doch die älteste Musik, wenn wir den Urzustand Aegyptens betrachten, nicht so hoch und würdig genommen werden zu dürfen. Vielmehr waren die ursprünglichen Volksgebräuche orgiastischer Art, und gewifs war rauschende Musik bei den Trauer- und Freudenfesten der Hirten und Nilschiffer. Erfand doch nach dem Mythus auch der Nationalgott Osiris zweierlei Flöten [97]), und Herodotus (II, 48.) kennt gerade bei den orgiastischen Phallusfesten den Flötenspieler. Wenn Osiris durch Musik die Völker bildete, so mufste es bei rohen Völkern Instrumentalmusik seyn; wogegen nur in ungemischten Religionen des reinen Lichtdienstes das Saitenspiel als das ältere gelten kann, welcher hohen ethischen Erziehung die Nomaden des Nilthals nicht empfänglich waren. Es scheint also theils hieraus, theils aus einer Stelle des Plato (de Legg. II, 3. p. 656 sqq. p. 239. ed. Bekker.), die Richtigkeit der Annahme zu erhellen, dafs, wie alle andere Dinge, so auch die Musik in jenem Pharaonenlande castenmäfsig streng geschieden war; so dafs die reinere und sittlichere Musik, mit dem Saitenspiele und würdevollen Gesange, dem priesterlichen Götterdienste vorbehalten blieb, während von Anfang und immerfort der

p. 1408. Alberti. — Theologumena Arithm. p. 41 — 53. ed. Ast. und Io. Lydus de menss. p. 26 — 32.

97) Juba bei Athenaeus IV. p. 175. p. 181. Schw.

materielle Volksdienst und sein Orgiasmus sinnliche Lieder und rauschende Instrumente gebieterisch forderten.

§. 18.

Phamenophis - Memnon[98]).

Wir haben oben §. 4. den Memnon mit dem Osiris verbunden und allegorisch genommen. Nicht leicht hat ein Mythus so verschiedene Deutungen erfahren. Bald sollte der tönende Memnon ein Gaukelspiel der Priester seyn, bald wurde die Sage vom Klange der Bildsäule für eine erst in der Römerzeit aufgekommene Legende erklärt, während die Erzählung der Französischen Theilnehmer der Oberägyptischen Expedition der buchstäblichen Auslegung zu statten kommen will. Auch hat man gewisse Andeutungen der Alten von der Verwandtschaft zwischen Ton und Licht (Plut. Symposiac. VIII, 3.) hierher gezogen, und endlich auch auf astronomischem Wege die Auffindung des Sinnes dieser Wundersage versucht. So sah Jablonski im Memnonsbilde eine Säule, zu astronomischen Beobachtungen eingerichtet, und Dornedden einen Jahresgnomon, mit der Idee des Grabmals verbunden.

Der Griechische Name Memnon ist zwar der gewöhnlichste von diesem mythischen Wesen; es kommt aber bei den Alten auch bald unter dem Namen Amenophis (mit Aegyptischem Vorlaute Phamenophis), bald mit der Benennung Ismandes (einer andern Form

98) Ueber den Memnon s. Jablonski de Memnone, Frcf. 1753. Langlès sur la Statue de Memnon (Magaz. Encyclop. an II. Tom. III. v. Veltheim über Memnons Bildsäule in dessen Samml. ein. Aufsätze II. Jacobs über d. Gräber des Memnon u. d. Inschriften an der Bildsäule desselben (in den Denkschr. d. Ak. d. Wiss. z. München 1809. 1810.). Descr. de l'Egypte Antiqq Vol. II. (Thèbes) Chap. IX. Sect. I. p. 93 sqq.

für Osymandyas) vor [99]. Nach Jablonski bedeutet Phamenophis custos urbis, Wächter und Aufseher der Stadt des Amun (Thebä), so dafs Memnon eine ziemlich getreue Griechische Uebersetzung des Aegyptischen Wortes wäre; Osymandyas aber heifst nach demselben Schriftsteller der Stimm- oder Lautgebende. Das Geschlechtsregister des Gottes verhält sich nach Hesiodus (Theog. 985.) folgendermaafsen:

Tithonus ‿ Eos — Aurora ‿ Cephalus
nach Andern Astraeus
Memnon Emathion Phaëthon [100].

Nun sagen die Mythen: Memnon zog mit einem Heere von Aethiopien durch Aegypten, und drang bis nach Susa vor. Priamus, sein Oheim (weil Tithonus Laomedons Sohn war), rief ihn zu Hülfe, und er ward nach Hectors Tode der Trojaner Vorfechter, bis auch er von Achilles erschlagen wurde. Sein Grabmal war nach Einigen am Aesepus auf Kleinasiens Nordküste, nach Andern zu Paphos, nach Andern in Syrien, oder die Mutter Aurora bestattete ihn in Susa. Andere endlich setzten sein Grab an den Flufs Belenus; noch Andere nach Ecbatana im Mederlande. Kurz es gab in Asien so viele Memnonien, als in Aegypten Osirisgräber, und auch Aegypten hatte ein Grabmal des Ismandes-Memnon.

Andere Sagen lassen ihn gar nicht nach Troja kommen, sondern als einen Macrobier (Langlebenden) in

99) Strabo XVII. p. 813. p. 588. identificirt ausdrücklich den Memnon und Ismandes.

100) Vergl. Apollodor III, 12, 4. ib. Heyn. p. 300 sqq. womit sich Tzetz. ad Lycophr. v. 18. (s. Sturz. ad Hellan. Frgmm. p. 150.), Aeschylus ap. Strab. XV. p. 1058. c. p. 197. Tzsch. Herodot. VII, 151. V, 53 sqq. vereinigen lassen.

Aethiopien sterben, wo er, weil er der Gute war, wie Osiris, von den Aethiopiern betrauert wird. — Wie Isis des Osiris Reste, so sucht Hemera-Aurora die seinigen (Dictys Cretens. VI, 10.), und findet sie durch die Phönicier zu Paphos. Die Götter trauern über seinen Tod, wie über den des Osiris. Einen Sandberg wühlt der Nil empor, noch während Memnons Lebzeiten (Philostr. Heroic. p. 699. p. 114. Boisson.). Trauer- und Fasttage feiern ihm die Götter, wie dem Sarpedon, der auch vor Troja fiel, und auch Juppiters Sohn war [101]). Nun kommen aber auch Vögel und feiern dem Memnon Leichenspiele; jeden Herbst kommen sie von Cyzicus nach Ilium, und kämpfen dort, bis die Hälfte im Streite gefallen ist. Die Sieger ziehen heim. Sie tragen den Namen des Aegyptischen Weihevogels (ἱέραξ), der Attribut der hohen Götter und des Osiris ist. Schwarz sind sie nach Einigen, seine Aethiopischen Begleiter auf seinen Zügen, die alljährig zu seinem Grabe ziehen, es mit dem Wasser des nahen Flusses benetzen, um ihn klagen und streiten [102]). So wie ihm aber Todtenfeste gefeiert wurden, so auch Feste des Lebens, z. B. in Meroe und Memphis, wenn die Sonne ihre ersten Strahlen sendet, durch welche berührt (Philostr. l. c.) das Bild eine Stimme ertönen läfst, womit es seine Verehrer begrüfset. Viele solche Bilder waren ihm errichtet; noch heut zu Tage stehen zwei bei Medina-Tabu, von denen das eine, das nördlichere, als das wahre Bild des Thebaischen Memnon-Phamenophis erkannt ist [103]).

101) Als solcher ist er Wächter der grofsen Juppitersstadt (Diospolis magna) in Thebais. Er war ein Ausflufs von Zeus-Amun, wie Sem-Herakles, wie Osiris der Gute.

102) Pausan. X, 31. Quint. Smyrn. II, 652 Ovid. Metam. XIII, 598.

103) Descr. de l'Egypte Antiqq. II, chap. IX. sect. 1. p. 98 sqq.

Die Elemente dieses Mythus sind also: **Licht und Farbe, Ton und Gesang, Wasserströme und Zeitenflufs, Vogelschau und Gefieder, Freude- und Leidensfeier und Grabdenkmale** an der Flüsse Ufer gebaut.

Bei der Erwähnung von **Licht** und **Farbe** müssen wir achten auf sein Denkmal in Cypern, auf des Memnon Halbbruder Phaëthon, statt dessen auch ein Aous (Ἀῶος) genannt wird, und gerade so hiefs ein Cyprischer gegen Morgen fliefsender Flufs. Ao (Ἀῶ) nannte man auch den Adonis, und Ciliciens ältester Name hiefs auch **Aoa**. **Aoische** Götter wurden von des Isters Mündung nach Samothrace gebracht, und waren ursprünglich auf der Scythischen Insel Λευκή gewesen. Alle jene Namen spielen auf den Namen der Aurora (Ἠώς, Ἀώς) an, auf Morgenzeit und Morgenland. Die **Morgengötter** kommen von der **weifsen** Insel nach Samothrace, Memnon ist der **Morgengöttin** Sohn, deren Mutter Leucippe, die Frau des weifsen **Morgenrosses**, ist. Memnon selbst ist in der Sage **weifs** und **schön**[104]). Wenn ihn dagegen Griechische Malerei negerschwarz macht, so beweist diefs, dafs Symbol und Mythus von Memnon auf der Scheidelinie zwischen Nacht und Tageslicht schwebt. Memnon wandert aus den Pforten des Morgens nach dem Abendlande, wo er untergeht, und von wo ihn die Mutter Aurora zurückträgt in die Lilienstadt Susa (שׁוּשַׁן s. Gesenius Hebr. Wörterb. h. v. p. 1128.). Der goldene Kreis des Memnon-Ismandes glänzt nur am Tage, und in der Schattenzeit des Jahres kürzer als in der Sommersonnenwende. Und wenn der Frühstrahl der Sonne sein Bild trifft, tö-

104) Odyss. XI, 521. und Eustath. p. 1490 und 1697 auch ders. zu Dionys. Perieg. 248.

nen ihm die Psalmen der Priester. Hier tritt nun der Ton in den Mythus. Memnon selbst begrüfst seine Anbeter mit einem Tone (Philostr. l. c.), mit dem Siebenlaute 105), der entsprechenden Antwort auf die sieben Selbstlauter, womit die Aegyptischen Priester die Götter zu verehren pflegten (Demetr. de Eloc. §. 71.). Dem Kronos galt er vorzüglich, dem die Chaldäer und Aegyptier den siebenten Tag weihten, und den auch die Griechen den Glänzenden (Φαίνων) nannten (s. Cic. de N. D. II, 20.). Da bildet sich denn folgende Genealogie:

Phaenon — Saturnus (Planet)
|
Phaëthon — Juppiter (Planet) 106)
|
Memnon, Sohn der Aurora.

Der Priester Morgenlied begrüfste also den Lichtgott Memnon; sein Bild heifst bei Griechen und Römern der redende Stein (λίθος ἔμφωνος, lapis vocalis), er selbst der Schirmvogt der Thebäer (Θηβαίων πρόμαχος Jablonsk. de Memn. p. 38.); wie sein Vater Juppiter auf der Himmelswarte steht, so wacht er über Stadt und Land. Also: der Lichtgeist Memnon, der Aurora Sohn, wird bei Sonnenaufgang mit Psalmen begrüfst, die er grüfsend erwiedert. Die Idee Memnon also ist: Grufs und Gegengrufs, Sonnenfeier und Lichtdienst. Die Stimme der Sänger wiederhallt im Felsenthale, kehrt also zurück von Memnons Bilde, d. i. der Genius antwortet. Er ist nichts

105) Lucian. Philops. §. 33. T. VII. p. 286. Bip. T. III. p. 60. Hemst.

106) Cic. de N. D. II, 20. p. 285. uns. Ausg. und das. d. Anm. Phaëthon aber heifst auch die Sonne, besonders bei den Orphikern; s. Frgm. Orph. VII, 19.

anders als Frühwache und der Horencyclus selber.

Aber Memnon, der Lichtsohn, ist auch der Beständige. Wie die Planeten wandeln am Himmel, so ist auch, was von ihnen regiert wird, auf der Erde wandelbar. Aber Zeus am Himmel, der grofse Weltöconom, ist unwandelbar, unter ihm steht das Geschlecht der uranischen Sirenen [107]), der Töne der Sphären oder der acht Kreise der Lichtsäule des Himmels. Er, als Regent der Himmelsfeste, hat auf Erden einen Sohn, den Memnon, der, Sohn des Feueräthers, den Feuerheerd auf Erden bewacht und, bei allem Wechsel von Licht und Finsternifs, der Beharrliche bleibt, auf den von Apollo zum Einlaut gebrachten Gesang der himmlischen Sirenen hört [108]), und auf Erden doppelte Töne sendet, als Ausdruck von Licht und Finsternifs. Darum mufs er auch selbst in das Grab hinabsteigen, schwarze Vögel feiern ihm Leichenspiele, ja es wird sein Name auf Erden zum Trauerliede, er wird zum Linus oder zum Maneros der Aegyptier, von dem die Sage meldet, was sie vom Memnon erzählt [109]). Da ist nun also ein Memnon - Horus. Denn Horus ist die schöne, schnell hinabsinkende Sonne auf dem Gipfel des Jahreskreises. Die fünf Menschenalter aber, die Memnon gesehen, deuten auf die Wahrheit: die Lichtquelle ist unerschöpflich, ihrer Quelle nach sind die Sonnen-

107) S. Procl. in Platon. Cratyl. p. 93 sqq. ed. Boissonade. Lips. Weig. 1820.

108) S. Cic. de N. D. III, 11. p. 531 uns. Ausg, und die Stellen daselbst.

109) Herodot. II, 79: Er, der Königssohn, starb in der Blüthe seiner Jahre, und ihm singen, von ihm benennen die Aegyptier das erste und einzige Lied, den Maneros.

söhne unvergänglich, in ihren Erscheinungen sind sie dem Wechsel unterworfen. Daher sind auch die Ströme ihr natürliches Bild. Daher das Memnonium am Belenus, d. i. am Flusse des Bel oder am Sonnenflusse, daher auch der Aous, der nach Morgen fliefst, Memnons Bruderstrom ist.

Memnon aber regiert lang und kurz. Während seines Lebens hat der Nilus Zeit gehabt, einen Sandberg herzuschwemmen, und an den Sandbergen der Libyschen Seite ist ihm das Memnonium errichtet. In Ecbatana aber wurde des Cyrus Burg, ein Wunder der Welt, als Werk des Memnon gepriesen mit symbolisch-astronomischer Bauart, sieben verschiedenfarbigen Mauerkreisen. Er auch, wie Hermes, geht in der Sage als Erfinder der Schrift, und als Osymandyas hatte er selbst eine Büchersammlung angelegt (Diod. Sic. I, 49.). Als dieser ist er des goldenen Jahreskreises Urheber, und als dieser in Verbindung mit den Memnonischen Vögeln auch ein Bild der Seelenwanderung.

Und so reihet sich denn Phamenophis-Memnon an die Incarnationen der Sonne an, und in Osiris, Horus, Hercules, Mithras (der in gewissen Beziehungen wieder mit dem Memnon zusammenzufallen scheint[110]) und in den Uebrigen treten nur andere Ideen mehr hervor. Von Mithras wird unten bei der Religion der Perser gehandelt werden.

Auch in Verbindung mit den Musen tritt Memnon. Bei den sieben Memnonischen Worten oder Versen wer-

110) Andeutungen sind: Phavorin. bei Steph. Byz. v. Αἰθίοψ. Ovid. Metam. I, 750. II, 1 sqq. Nonn. Dionys. XXXVIII, 160 sqq. wo die Fabel vom Phaëthon vorkommt.

den wir erinnert an die siebensaitige Hermesleier, nach den sieben Plejaden benannt. Die Plejas aber heifst in Pythagoreischer Sprache der Musen Leier (Porph. de Vita Pyth. p. 42. Kust.). Epicharmus kennt sieben Musen, mehrentheils nach Wassern benannt, darunter eine Nilo (Νειλώ), eine Tritoë (Τριτώη: Eudoc. p. 294. Creuzer. zu Cic. de N. D. III, 21. p. 592.); auch eine Asopo kennt er, Tochter des Böotischen Flufsgottes Asopus. Natalis Comes (Lib. VII. c. 15. p. 769.) sagt aus alten Quellen: Andere haben die Musen für Töchter des Memnon und der Thespia ausgegeben. Diese aber galt nach einer Sage für eine Tochter des Asopus (Pausan. IX, 26, 5. p. 70. Fac.). Asopo ist also nur der patronymische Name jener Muse, die eigentlich Thespia hiefs [111]. Dieser verleiht Apollo drei Gaben (Nat. Com. VIII, 18.): dafs sie einer Stadt den Namen gebe, als Jungfrau am Himmel stehe und weissagen könne. In diesem Mythus zeigt sich nun wieder das Charakteristische der Musen. Sie sind Quellnymphen, deuten als Sterne Wind und Wetter an, und ihre Zahl bezieht sich in verschiedenen Combinationen auf die Sternbilder. Da nun unter den Musen eine Nilmuse genannt wird, so ist Memnon, der Lichtgott, dessen Bild am Nilus ruht, auch der Musen Vater, der beim Frühstrahle grüfst und begrüfst wird, dessen Leben im Tone fortdauert.

§. 19.

Vom Thierdienste.

Des Himmels Widerschein auf der Erde sind Metalle, Steine, Pflanzen und Thiere. Der Sphärenharmo-

111) Muse oder Mutter der Muse ist eigentlich eins. Man denke nur an die Mneme (Muse) und die Mnemosyne (Mutter der Musen).

nie antworten Chöre und Tempelmusik; den Kreis der himmlischen Thiere reflectirt der Thierkreis des Aegyptischen Landes und seiner Namen. Aegypten ist das Land der Sonne, und seine Gauen entsprechen den Revieren des Himmels. Das Ganze ist ein Haus heiliger Thiere, und hat im Himmelsgewölbe seine Decke: eine grofse heilige Heerde unter den Schutz des Himmels gestellt. Jeder Gau hat sein heiliges, in einem Tempel von Menschen gepflegtes, Thier. Die Thiere stellen ja alle Phänomene des Himmels in sich dar, sie sind die natürlichen Gnomone der wechselnden Zeiten, die Boten der natürlichen Veränderungen. Lassen wir einmal bei einem Volke Naturreligion gelten, so müssen wir die grofsartige Consequenz bewundern, womit Aegyptens Priesterschaft diese natürlichen Regungen des Volkes ergriffen und behandelt hat, woneben sich freilich auch Volkswahn in seinen äufsersten Verirrungen eindrängte.

Das ganze Land ist den Thieren aufgethan und geweiht. Oben in der Lichtstadt des Ammón zu Thebä oder Grofs-Diospolis ward der Widder verehrt; weiter herab zu Chemmis, zu Hermopolis und im Mendesischen Nomos die Ziegenböcke. In Mendes hatte Gott (Pan), Stadt und Thier einerlei Namen: Mendes, d. i. nach Jablonski (Vocc. p. 138. Panth. II, c. 7.) die befruchtende, zeugende Kraft der Natur, besonders der Sonne. Mit dem Ziegengesicht und mit Bocksfüfsen ward der Gott von den Aegyptiern abgebildet. Sein Dienst war fanatisch bis zur höchsten und zugleich häfslichsten Verirrung der religiösen Phantasie [112]). Zu Cynopolis wurden die Hunde, zu Lycopolis die Wölfe, vielleicht auch die Schakale, zu Bubastis die Katzen, zu Tachompso die

112) Pindar. ap. Strab. XVII. p. 555. Pind. Fragmm. p. 122. Heyn.

Crocodile verehrt. Auch in das Privatleben trat der Thierdienst, und jedes Haus pflegte seinen heiligen Vogel, der im Tode mit der Familie beigesetzt wurde. Daher wurden die Thiere auch mumisirt, und man findet und fand Mumien[113]) des Ibis, Falken (Sperbers), der Ente, von Katzen, Hunden, Ochsen, Ichneumons, Bären, Wölfen, Crocodilen, Nilpferden, Aalen, verschiedenen Schlangen; in den verschiedenen Nomen, je nach den darin verehrten Thieren, worüber nachzusehen sind Diod. Sic. I, 84. Strabo XVII. p. 582 sqq. Tzsch. Nach den Graden der Heiligkeit wurden auch die für vorzüglich heilig gehaltenen Thiere kostbarer bestattet, als die andern. So der Ibis und Falke am kostbarsten; von grossen Thieren öfters nur einzelne Theile mit einem aufgesetzten Kopfe.

Der provinzielle Naturdienst zeigt sich also in dem Medium der Thiere im Einzelnen; das ganze Land aber stellte das Ganze dar und verehrte die Natur und den Himmel im Ganzen. Es gab aber auch Thiere, die dem Ganzen heilig waren, gleichsam göttlichere Thiere für alle Nomen: das ganze Stier- und Kuhgeschlecht, der Hund, die Katze, der Ibis, der Falke und der Käfer. Aufserdem waren einzelne Individuen als Repräsentanten ganzer Thiergeschlechter geheiligt und wegen gewisser Zeichen besonders ausgewählt. Diefs sind die drei heiligen Stiere, Mnevis, Onuphis und Apis. Das Verhältnifs der beiden ersten zum Apis ist noch dunkel. Der

113) Herodot. II, 69. 41. 42. 65. 67. 72. (Schweigh. ad Herodot. Annot. Vol. I. p. 292 sqq.) 74. 148. Creuzeri Comm. Herodott. I. p. 161 sqq. Zoëga de Obelisc. p. 283 sqq. und die Descr. de l' Eg. Livr. X. (p. 219 sqq. und das. Jomard Vol. I. Livr. II. Sect. X. §. 8. p. 347 sqq.

erste wurde zu On oder Heliopolis verehrt, und heifst nach Jablonski (Vocc. p. 146. 184.) der Licht- und Sonnenstier. Er mufste schwarz und borstig seyn, und seine Verehrung war älter, als die des Apis. Onuphis, schwarz, struppig und widderhaarig, vielleicht ein Bild des rückgängigen Laufes der Planeten, soll den guten Gott, den guten Geist bedeuten. Auch Pacis oder Bacis hiefs er (Macrob. Sat. I, 21.); vielleicht mit dem Namen des Bacchus verwandt, der ja auch der gute Gott und Stier heifst [114]. Apis [115] endlich, der dritte Stier, von einer durch einen Blitzstrahl vom Himmel befruchteten Kuh geboren, mufste auch schwarz seyn, mit einem weifsen Dreieck auf der Stirne, einem halbmondförmigen Fleck auf der rechten Seite und einem käferförmigen Knoten unter der Zunge. Fand man ihn, so wurden grofse Freudensbezeugungen veranstaltet, er selbst erst nach Heliopolis und dann nach Memphis in den Tempel des Phthah gebracht und dort verehrt. Starb er, oder war die lunisolarische Apisperiode von fünf und zwanzig Jahren zu Ende, so herrschte Trauer, bis ein neuer Apis gefunden war; den gestorbenen aber begruben die Priester im Tempel des Serapis oder heimlich. Apis aber war lebendiges Symbol des Osiris in allen Hinsichten, als Sonne, als Nil, als Symbol der Befruchtung, und zugleich der Isis, als des Mondes, als der befruchteten Erde, als irdischer Natur.

§. 20.

Der Grund dieses Thierdienstes mag in dem noch in Africa herrschenden Fetischismus liegen. Noch jetzt

114) S. meine Noten zu Nonnus p. 205. 198 sqq.

115) Alberti ad Hesych. s. v. Valckenaer und Wesseling ad Herodot. III, 28. Diod. Sic. I, 21. Strabo XVII. p. 803. p. 546 Tzsch. Zoëga de Obel. p. 283 sqq. Creuzer. Comm. Herodott. I. p. 129 sqq.

findet man in Guinea heilige Schlangengeschlechter und einzelne Individuen, als Repräsentanten ganzer Schlangengattungen, verehrt. Auch mag den Aegyptier die Nützlichkeit und Schädlichkeit gewisser Thiere vermocht haben, theils zu dankbarer Anerkennung derselben, theils zum Versuche, durch magische Sühnmittel den schädlichen Einfluſs der andern abzuwenden. Ibis und Katze reinigten bei abnehmendem Nil das Land vom Ungeziefer aller Art; die Kuh und der Stier, zum Ackerbau unentbehrlich, wurden unter den Schutz der Priester gestellt. Hatte doch auch im alten Attica der Landesheros Buzyges (Ochsenspanner), der Attica cultivirte, die Satzung gegeben: Wer einen Stier tödtet, soll sterben; woher man in Athen ein Sühnfest für das Schlachten der Ochsen (Βουφόνια) feierte (Schol. ad Aristoph. Nub. v. 981.). Eine Hauptwurzel des Thierdienstes aber ist der fromme Sinn einer kindlichen Vorwelt. Das Normale in dem Thun der Thiere lehrt ihn das Gesetz der Natur in ihnen erkennen und verehren. Die Priester konnten nun gar in den Thieren das Höhere und Allgemeine erblicken, und die Idee dabei haben von dem bewuſstlosen Seyn in der Natur, und wie die Natur nach allen Steigerungen durch die Körperwelt bis an die Gränze des Menschlichen hinauf, in der Bewuſstlosigkeit des Thieres die Einigung mit dem Universum (im Gegensatze gegen die Entzweiung mit der Natur durch die Freiheit) und folglich die Schuldlosigkeit kund thut.

Hierzu kommt noch die astronomisch-kalendarische Bedeutung der Thiere im Thierkreise. Der Stier Apis ist das lebendige hieroglyphische Symbol vom Sternbilde des Stieres und einem der zwölf Aegyptischen Monate (Epiphi, Griech. Epaphus, Ebr. Abib). Auf gleiche Art war der Bock (Steinbock, capricornus) Zeichen des Mendes (Pan).

Dafs physische Phänomene an gewissen Thieren Anlässe der Verehrung derselben wurden, davon ist die Ibis (der Aegyptische Schlangenreiher) ein Beleg. Dieser weifse Vogel, der das Nilungeziefer vertilgte, war ein Bild der Nilfluth. Er erschien, wenn man das Steigen des Nil an seinen Maafsen wahrnahm. Diese Maafse hatte Hermes zuerst wahrgenommen, und in der Thierschrift zur Bezeichnung die Ibis gebraucht. Daher hat er als Mefskünstler selbst den Ibiskopf, und Ibis ist der erste Buchstabe des Hieroglyphenalphabets. S. Zoëga numi Aegyptt. Imperatt. Tab. XXXI. und die Bemerk. p. 123. Besonders aber war der Falke (Sperber) der heilige Vogel, ἱέραξ. Wer ihn oder eine Ibis tödtete, wurde mit dem Tode bestraft (Herodot. II, 65.). Aegyptisch hiefs er βαιηθ, d. i. die Seele (Horap. I, 7. Jabl. Vocc. p. 47. Panth. p. 158.). Er war das Symbol des weiblichen Naturprincips, des Jahres und der Seele, öfters ganz allgemein des Göttlichen und Heiligen. Daher ward er auch dem Osiris beigelegt, der unzählig oft mit dem Sperberkopfe erscheint [116]). Auf Monumenten, wo der Sperber neben dem triumphirenden Könige steht, ist er Symbol des Sieges (Horap. I, 6.).

Ihm entspricht das höchste aller Aegyptischen Symbole, der Käfer (κάνθαρος), als das Bild des männlichen Princips [117]). Nach der Sage wird er ohne weibliches Zuthun erzeugt (so wie die Falken der Sage nach kein Männliches unter sich haben sollten), in einer, acht und zwanzig Tage unter der Erde verborge-

116) S. Schlichtegroll Auswahl vorz. Gemmen der Stoschischen Sammlung I. S. 33. besonders Augusteum I. S. 17. 18. Winckelmanns Gesch. d. Kunst p. 86. und das. die Anm. Zoëga de Obel. p. 183. 439. 444. Böttiger Ideen z. Arch. der Malerei I. p. 69 ff.

117) Porphyr. de Abstin. IV, 9. p. 327. Horap. I, 10.

nen, von Ochsenmiste gebildeten Kugel. Jene Zahl von Tagen ward ein Bild des Mondwechsels, und das alle sechs Monate abwechselnde Leben dieses Thieres unter und auf der Erde ward ein Bild der Sonne. Auch Hauptsymbol der Weihe und der Erinnerung an Gott, den Weltschöpfer ist er (s. Palin Fragmm. sur l' étude des Hierogl. II. p. 9 sqq.). Auf den meisten Denkmälern der Aegyptier, von den ältesten bis auf die spätesten herab, erscheint der Käfer. So findet er sich in der Descr. de l' Egypt Antt. Vol. II. p. 413. als Symbol der Lebensquelle, als die erste Quelle der Existenz, die der Embryo empfängt, bei dem Zeugungsacte; bei Grabesscenen (Descr. l. c. p. 377 sqq. vgl. Pl. 85. fig. 11.) als Bild der Fortdauer der Substanz der Seele, bei der Wandlung der Leiber; auch auf Mumienkasten (l. c. Pl. 59. fig. 2. 3.) als Symbol der Palingenesie, wiewohl man auch hier die Hauptbedeutung: Bild der Sonne und des Sonnenlaufes, der Sonne, die im Thierkreise die Bahn den Seelen vorzeichnet, festhalten kann. In Verbindung mit der Isis erscheint der schwarze Käfer offenbar als Zeichen der Palingenesie im Wechsel der Zeit, und die Isis dabei ist eben die Wiedererzeugerin, die grofse Mutter Natur, die (wie auf dem Thierkreise zu Tentyra bei Hug Untersuchungen u. s. w.) das All umfafst.

Diese Ansicht von der Heiligkeit des Käfers war auch Veranlassung, dafs die Aegyptier ihren Gemmen, auf deren glatte Basis sie gravirten, auf der convex bleibenden Seite häufig die Gestalt eines Käfers (scarabaeus) gaben, und sie dann als Amulete am Halse trugen. Sehr viele, einigemal in ganzen Reihen mit einer Schnur durchzogen, hat man in den Hypogeen von Thebä gefunden.

Auch die **Biene** war nach den Alten (Ammian. Marc. XVII, 4, 11.) ein bedeutendes Symbol der Aegyptier. Die Bedeutung **König**, die der angeführte Schriftsteller angiebt, kann richtig seyn, ohne daſs es die Gründe sind, die er dafür angiebt. Parallelstellen giebt Lindenbrog zu Amm. l. c.

§. 21.

Auch **combinirte Thiersymbole** finden sich. Z. B. auf einer Thebaischen Papyrusrolle erscheint der **Falke** mit einem **Menschenkopfe** über dem Leichnam in einem Todtengericht. Jomard (Descr. de l' Eg. Antt. Vol. II. p. 366. 381.) erblickt hier das Bild der **Seele**, die die himmlischen Räume durchfliegt, um einen neuen Körper zu beseelen. Ueberhaupt setzten die Aegyptier gern Menschenköpfe auf andere Körper, das beweisen die unzähligen Canoben, die sich auf den ältesten Aegyptischen Denkmälern finden.

Umgekehrt aber, und zwar äuſserst häufig, finden wir auch **thierköpfige Götter**; z. B. die Isis mit einem Löwenkopfe, mit Stierhörnern und der Kuhhaut (s. Abb. zur Symb. und Myth. Tab. I. Fig. 1.); d. h. Isis ist bald Mond und Sonne im Stier, bald im Löwen, oder auch die Sonne in gewissen Mondsperioden mit dem Löwen und der Jungfrau in Conjunction gedacht.

Hierher gehört denn auch die gleichsam umgekehrte Isis, die Jungfrau mit dem Löwenleibe, die **Sphinx**, die in den ältesten Monumenten entschieden einen **Jungfrauenkopf**[118]) hat, und welche vom physisch-astronomischen Standpuncte aus die Sommersonnenwende und die Nilfluth zwischen dem Zeichen der Jungfrau und des Löwen bedeutet (de Schmidt de Orig. Zodiac. Aeg. p. 51.).

118) S. Aelian. Histor. Animal. XII, 7.

Die Mannssphinx ist später, als man dem Sphinxbilde die Auslegung Stärke und Weisheit gab [119]). Neuerlich hat man [120]) die Erklärung aufgestellt, der weibliche Oberleib beziehe sich auf die Aegyptische Minerva (Neith), als den auf sich selbst ruhenden, keiner Beihülfe bedürftigen, göttlichen Verstand. Den Namen erklärt Zoëga aus dem Koptischen Phiih, ὁ δαίμων, der Göttliche. Mehreres über ihn s. bei Jablonski Vocc. p. 333. und te Water in den Zusätzen p. 469.

Besonders sind aber auch zu bemerken die grofsen Sphinxe, bei dem Pallaste von Karnak, östlich von Theben, mit Widderkopf und Löwenkörper, einem symbolischen Haarschmuck, vor der Brust eine hermenartige Figur mit gekreuzten Armen und dem gehenkelten Kreuz in den Händen. Sie sind über zehen Fufs hoch. In der Nähe findet man noch die Reste einer ganzen Allee von solchen Widder- und Löwensphinxen; nicht weit davon Reste einer Allee von etwas kleineren Sphinxen mit Jungfrauenköpfen und Löwenkörpern. Die französischen Gelehrten sagen: a) die Jungfrausphinx mit dem Löwenleibe sey das Symbol der Epoche des Sommersolstitiums zwischen dem Zeichen des Löwen und der Jungfrau, wenn der Nil austritt; b) die Widderalleen bezeichnen die kleinere Jahresepoche, wenn die Sonne im Widderzeichen (Juppiter-Ammon) steht, und die Natur sich wieder verjüngt und fruchtbar wird (übrigens folgen sie den gewagten Hypothesen von Dupuis); c) die Sphinxe mit Widderkopf und Löwenkörper bezeichnen einige besondere Umstände in Beziehung auf den Widder und Löwen am Himmel.

119) Herodot. II, 175 Zoëga numi Aegyptt. Imperatt.

120) Grund in der Malerei d. Griechen und Römer I. p. 57 ff.

Die Sphinxe standen in Griechenland, wie in Aegypten, als Tempelwache am Eingange der Tempel; im alten Griechenland besonders in Beziehung auf den Geheimdienst (Herodot. IV, 79. Creuzeri Dionys. p. 261.). Besonders merkwürdig waren in Griechenland die grausame Thebanische Sphinx im Böotischen Mythus [121]) und die räthselnde Jungfrau bei Sophocles (Oedip. Tyr. 1199.). Sphinxe mit Menschenhänden s. bei Winckelmann Gesch. d. Kunst I. p. 93. Kupferheft z. 3. Bd. Tab. II. (Wiener Ausg. I. p. 55.).

Griechische Sphinxmünzen giebt es eine grofse Menge, z. B. von Chios, von Gergis in Troas mit der Sibylle, wo sie Attribut der Sehergabe ist. Eine Aegyptische Münze des Kaisers Hadrian mit der unbärtigen Sphinx und dem Lotus auf dem Kopfe und allerlei seltsamen symbolischen Thiertheilen s. in den Abb. zur Symb. und Myth. T. I. nr. 13.; bärtige Mannsphinxe auf der Titelvignette des ersten Bandes desselben Werkes, und oben zu Anfang dieses Capitels.

Aehnliche Wesen, nämlich Vögel mit Jungfrauköpfen und der Priesterbinde, finden sich über dem Haupte des Osiris als Todtenrichter. Sie sind abgebildet auf der Kupfertafel zu Creuzer. Comm. Herodott. wo §. 25. über sie gesprochen ist. Sie deuten auf Heiligkeit und Recht.

In Beziehung auf die thierköpfigen Göttergebilde halten wir im Allgemeinen den Satz fest: die Sonne und die Planeten haben ihre Häuser am Himmel; diese Häuser sind Thierzeichen des Zodiacus; folglich nimmt die Sonne, nehmen die Planeten, die Thierzeichen an, wenn sie in ihren Häusern sind. Die Priester aber, wenn sie jene Sonnenincarnationen

121) Heyne ad Apollod. p. 242. ed. alt.

und Planetengötter auf ihren verschiedenen Stationen repräsentiren, haben die dahin gehörigen Thiermasken.

Der Aegyptier aber gieng noch weiter, und schuf Gebilde von mehreren verschiedenen Thieren zusammengesetzt. Z. B. eine Figur auf dem Relief zu Hermonthis (Descr. c. VIII. p. 8.) mit einem Löwenleibe, Falkenkopfe, Crocodilenschweife, scheint Osiris zu seyn, der Naturgott und der Sonnengott im Löwenzeichen (dem Zeichen der Nilfluth), vom Typhon verfolgt. Die Gemmen aber, Reliefs u. dergl., wo mit Menschenattributen Thiertheile in einen Leib vereinigt sind, und die man Panthea nennt (wie eben die Sphinx auf der vorhin genannten Münze Hadrians), sind nicht im Römischen Zeitalter, wie man gewöhnlich glaubt, zum erstenmal erschienen; sondern ihr Ursprung und ihre Entstehung ist offenbar im höchsten Aegyptischen Alterthum zu suchen.

Ein wichtiges Symbol in der Aegyptischen Religion, so wie im Orphischen Schöpfungsmythus und in der Griechischen Religion überhaupt, ist die Schlange. Sie erscheint in eigentlicher Gestalt, bloſs mit einem Hauptschmucke, als Zeichen der Vergötterung, auf einer Münze des Nero (s. Abb. zur Symb. und Myth. Tab. I. nr. 12.), als Agathodämon; als ebenderselbe über allen Tempelportalen. Ueber allen ist die Kugel, der die Kugel umfassende Uräus (die Königsschlange), und die das Ganze umschattenden Flügel: das Bild des göttlichen Wesens, das die Welt hervorbringt, trägt und hält. Es ist Kneph, dessen Bild die Schlange ist, die sich in der Zeit offenbarende verborgene Gottheit, im groſsen lebendigen Ringe der Schlange. Die Kugel ist die Welt, die Schlange die Entwicklung der Zeit. Aber auch aufgerichtet mit einem Löwenhaupte und geflügelt als Kneph-Phthah oder Phanes, auf die Sonne im Zeichen des Löwen deutend, erblicken wir die so be-

deutungsvolle Schlange auf alten Bildwerken, wovon in den Abb. zur Symb. und Myth. Tab. XVIII. nr. 2. sich eine Nachbildung findet.

§. 22.

Von einigen andern Aegyptischen Symbolen.

1) Der Lotus[122]. Seine symbolische Bedeutung geht zunächst auf den Nil, als den Demiurg, dann überhaupt auf das Wasser, als Princip der Natur, und auf Fortdauer des Lebens. In Beziehung auf Kosmogonie findet sich, wie in Indien Brahma, so in Aegypten Osiris als schaffender Beweger der Gewässer auf dem Lotusblatte. Daher erscheint diese Pflanze häufig und in verschiedenen Beziehungen auf Aegyptischen Denkmalen: als Kranz der Isis, als Attribut des Osiris, des Harpocrates, des Canobus (s. Creuzeri Dionysus p. 197.), als Bauornament in den Tempeln, auf der Flügelhaube (calantica) der Priester u. s. w. Die ausgebreitete Lotusblume, welche weibliche Figuren in den Grotten von Selsele in den Händen haben, nimmt Rozière (Descr. de l' Eg. Antt. Vol. I. p. 23.) als Symbol vom Uebergang aus diesem Leben.

2) Die Palme; aus deren Zweigen das Lager der Aegyptischen Priester bereitet war. Sie war das Bild

122) S. über die Lotuspflanze und ihre Theile (κιβώριον, die Frucht- oder Saamenkapsel; κύαμος, die Bohne selbst; κολοκάσιον, die Wurzel und λωτός, die Blüthe), so wie über ihre Arten, ihre Anwendung in der Architektur und Sculptur, Jomard in der Descript. de l'Eg. T. I. c. 5. §. 4. p. 20 sqq. Voſs zu Virgil. Georg. II, 84. p. 292 sqq. und III, 394. Sprengels Gesch. d. Botanik I. Thl. c. 3. p. 28., wo mit Recht bemerkt wird, daſs diese Pflanze bei den Indiern und andern östlichen Völkern eben so heilig war, als bei den Aegyptiern.

des Jahrescyclus, weil sie alle Monate neue Zweige ansetzt. S. Te Water zu Jabl. Vocc. Aeg p. 48. Böttiger Isisvesper p. 126.

3) Die Meerzwiebel. Sprengel (Gesch. der Bot. I. p. 29.) sagt von ihr: „Sie war göttlich verehrt. In Pelusium stand ein Tempel derselben (Lucian. Jupp. tragoedus p. 152.); denn die Wassersucht, durch die Sumpfluft (Typhons Plage) erregt, lernte man frühe mit Meerzwiebeln behandeln. Daher in der heiligen Sprache der Aegyptier viele Allegorien von der Meerzwiebel vorkommen (Jambl. de Myst. Aeg. p. 150).

4) Die Persea; mit den Priestercolonien aus Aethiopien nach Aegypten verpflanzt, von Alters her der Isis geheiligt. Dieser Baum ist gegenwärtig in Aegypten ganz ausgegangen (s. über ihn Silvestre de Sacy z. Abdallatif Relation de l' Egypte p. 47 sqq. 66. 68. 72). Er war eine Pflanze der Kühlung, mithin ein Trostbild bei dem Abschiede in die Unterwelt. Darum sieht man die Persea auch auf Mumienkasten und andern Todtendenkmalen. — Blätter derselben sieht man auch auf Säulencapitälern in einem Tempel zu Edfu.

5) Das sogenannte Aegyptische Tau [123]). Ueber dessen eigentlichen Namen stritt man sich in den ältern und neuern Zeiten. Es kommt schon auf den ältesten Aegyptischen Denkmalen vor. Die Kirchenväter sahen darin ein wirkliches Kreuz (crux ansata), und wufsten viel Merkwürdiges davon zu erzählen [124]). La Croze und Jablonski (Vocc. p. 258. ib. Te Water), auch Heyne (Notitia mumiae musei Gotting. p. 10.) sehen darin die Andeutung eines Phallus, mit Beziehung auf das

123) S. die Abb. zur Symb. und Myth. Tab. I. Nr. 15

124) Tertullian. Apolog. p. 7. Cedrenus p. 325. Jul. Pollucis Chronicon p. 366. ed. Hardt.

Zeichen des Planeten Venus (♀). *Zoëga* (de Obell. p 440. 451. 585 592.) sagt: es ist ein Nilschlüssel, und in der Hand der Isis bezeichnet es sie als die grofse Beschliefserin der Natur. So auch Denon. Die Französischen Gelehrten nennen es bei dem abgebildeten Triumphzuge eines Königs, wo dieser es trägt und noch viele andere Personen, das Attribut der Gottheit. Visconti (Mus. Pio-Clem. II. p. 36 sqq.) hat, mit Berücksichtigung der Indischen Symbolik, die Jablonski'sche Meinung unterstützt; auch Larcher (zu Herodot. II, 272.). Pococke erklärte es für ein Sinnbild der vier Elemente, Pluche für einen Nilometer. Andere erkennen einen Schlüssel darin, und leiten aus dessen allgemeinem Begriffe die Bedeutung von Herrschaft, besonders über die Erde, her. Petit Radel (zu Musée Napoléon IV, 109.) spricht von der allgemeinen Verbreitung dieses Zeichens, sogar in nordischen Runengräbern, und macht, in Beziehung auf Aegypten, aufmerksam auf die Verbindung dieses Zeichens mit der Sonne und dem Monde, z. B. bei dem Horus, im Munde des heiligen Sperbers. Daraus leitet er denn den Satz ab, dafs es am wahrscheinlichsten für ein Symbol der bei den Aegyptiern und mehrern alten Völkern gebräuchlichen Eintheilung des Jahres in drei Jahreszeiten zu halten sey. —

Andere symbolische Geräthe und Attribute sind der Stab mit dem Auge, als Attribut des Osiris, ein Bild der Vorsicht und Würde [125]).

6) Das Sistrum (Aegyptisch Kemkem Jabl. Vocc. p. 306. ib. Te Water. Descr. de l'Egypt. Antt. Memoir. Livr. I. Art. 2. p. 197) erscheint äufserst häufig

125) Plutarch. de Isid. et Osir. p. 398. 465. Dactylioth. Stosch. II. p. 34.

auf Monumenten aller Art, auch auf Münzen *) (s. Abb. zur Symb. und Myth. T. I. nr. 4.). Es war wesentlich beim Isisdienste; eine heilige Isisklapper zum Taktschlagen bei der Tempelmusik, besonders am Feste des verlornen und wiedergefundenen Osiris. Die Bedeutung Nilmesser, so daſs die Stäbchen des Sistrums die Grade der Nilfluth bezeichneten, widerspricht jener nicht, denn die Osirisfeier versinnlichte ja eben die in dem Steigen und Fallen dieses Landesstromes sichtbaren Jahresperioden. Nach Griechischen Erklärern sollten die vier Stäbchen die vier Weltelemente bedeuten, welches für die Steigerung des Begriffes der Isis, also für die Zeit dieser Ausdeutung, wahr seyn kann, ohne daſs gerade daraus folgt, daſs dieſs oder jenes die älteste Ansicht gewesen.

7) Der abgestumpfte Kegel; äuſserst häufig an den Licht- und Luftlöchern mehrerer Tempel, auch oft in den Hieroglyphen, scheint das Symbol des Lichtes zu seyn. Descr. de l'Eg. Antt. Vol. II. Thèbes. p. 162. Das Wasser dagegen scheint spitzwinkelige Linien zur Hieroglyphe gehabt zu haben. Geweihtes Wasser zeigt sich in der Form von Nilschlüsseln und Auguralstäben bei der Weihungsscene in den Abb. zur Symb. und Myth. Tab. XVI. nr. 1.

§. 23.

Rückblick auf das Aegyptische Göttersystem.

In der summarischen Betrachtung dieses ganzen Göttersystems ist zuvörderst zu bemerken, was auch zu erwarten war, daſs auch die directen

*) S. die achte Kupfertafel zu der Allg. Gesch. der Länder und Völker von America (Halle 1752. 4.) I. Thl. S. 101.

und dogmatischen Darstellungen von den Alten verschieden gegeben werden. Der zuverlässigste, gewiſs nach keinem Systeme seine Darstellung modelnde Schriftsteller, Herodotus giebt (I, 43. 46. 145.) mit klaren Worten drei Ordnungen von Aegyptischen Gottheiten an: Die erste bestehend aus acht, die zweite aus zwölf Gottheiten; die dritte, aus dieser entsprungen, aus einer nicht genannten Zahl. Ueber die beiden letztern s. denselben auch II, 4. 44. 50. 82. und das Meiste von uns bisher beigebrachte. Wir beschäftigen uns hier zuvörderst mit den ersten, zu denen Herodot (II, 145.) den Pan rechnet, so wie er die übrigen (II, 37.) als Cabiren, Söhne des Hephästus, nennt, und übrigens über sie sehr kurz ist. Damascius (de Principiis ap. Wolf. in Anecdd. grr. III. §. XIII. p. 2. 253 sqq. 260 sqq.) giebt uns aus ältern Quellen (Hellanicus, Hieronymus, Asclepiades, Heraiscus und Andern) folgende Angaben:

1) Unerkannte Finsterniſs (σκότος ἄγνωστον)

2) Wasser und Sand; oder Sand und Wasser

|

3) Erster Kamephis (Καμῆφις. Knephis. Kneph.)

|

zweiter Kamephis

|

dritter Kamephis.

Das erste Wesen hieſs im Aegyptischen System der Priester Athor, aber auch ohne Zweifel Isis; denn sie heiſst auch Μωὺθ (Mutter), Ἀθυρί (Welthaus des Horus), Μεθυέρ (Fülle und Grund). Plut. de Isid. p. 531. Wytt. Athor-Isis ist also Nacht und Weltmaterie, real und intellectuell erster verborgener Grund aller Dinge. Das Unerkennbare (ἄγνωστον) ist, was wir metaphysisch jetzt das Absolute nennen. Physisch ist sie die Sammlung der finstern Wasser, die Mi-

schung der Elemente. Die unerkannte Athor wird nur durch Schweigen verehrt. Als Finsternifs scheint Athor einen schwarzen Schleier gehabt zu haben [126]. Unter den Thieren wurden der Athor die Maus und die Taube beigelegt (s. Abb. zur Symb. und Myth. T. I, 10.). Letztere hatte sie als Venus, d. h. als Realgrund der physischen Erzeugung [127]).

Das zweite, Wasser und Sand, sind oben §. 4. 13. 16. 18. berührt.

Die drei Kamephen können wir die drei Horte oder Wächter Aegyptens nennen. Schwieriger ist die Untersuchung, wer sie waren und wie sie hiefsen. Bald wird Kneph, bald Hephästus, bald Helius als der erste in der höchsten Götterordnung angegeben. Den Kneph (Knuphis) übersetzen die Alten durch Agathodämon. In einem Aegyptischen Dogma [128]) wird Emeph (das ist wohl Kneph oder erster Kamephis) so beschrieben: es sey der Geist, der sich selbst begreift und die Begriffe in sich selbst zusammenzieht. Von diesem ersten Horte Aegyptens als Naturgotte hatte der Canobische Nilarm den Namen Agathodämon. Canobus selbst, sagt ein Aegyptischer Priester [129]), heifst goldener Boden. Der Kneph, als guter Geist, indem er die Heilfluth des Nil aussendet, wird Urheber von Reichthum und Fülle.

126) Diefs scheint in den Worten der Isis zu liegen beim Stob. I, 52. p. 950. Heeren.

127) S. diese Venus alten Styls in den Abb. zur Symb. und Myth. T. IV, 3. Die Venus-Athor wurde zu Athribis (im Delta), bei Herodot. II, 40. Atarbechis (d. i. Nachtstadt), verehrt.

128) Jambl. de Myster. Aegypt. VIII, 3. p. 159.

129) S. Aristidis Aegypt. T. II. p. 359. ed. Jebb.

In dem Namen der Stadt Thoni und des Aegyptischen Königes Thonis, dessen Frau, Polydamna, Lehrerin der Helena in Bereitung von Kräutersäften war (Odyss. IV, 227 sqq. Herodot. II, 115 sqq.), könnte vielleicht das Grundwort von dem Namen Tithonus liegen. Dieser ist der Tag. Der Tag aber, Hemera, wird ganz bestimmt unter den ersten Gottheiten Aegyptens genannt, und so kann Tithonus ein erster, sein Sohn Memnon ein zweiter Kamephis seyn. Beide sind Lichthorte Aegyptens; ersterer des Ganzen, also eigentlich Kamephis, letzterer Hort von No-Amun (Theben) oder Phamenophis. Amun selbst heifst der Lichtbringer, das ist eben der Griechische Zeus (Herodot. II, 42.); daher die Doppelgenealogie des Memnon als des Tithonus und Juppiters Sohn. Auch dem Juppiter, als Amun, waren (Herodot. II, 74.) in Thebä heilige Schlangen geweiht; dieser aber ist eben wieder Knuphis (Euseb. Praep. Ev. I, 10. p. 41. ed. Colon.), d. i. der ungeborne und unsterbliche Gott (Plut. de Is. p. 474. Wytt.), dem die heilige Schlange (Uräus, Agathodämon) beigesellt ist. Die Schlange als Kneph hatte bei den Aegyptiern einen Falkenkopf [130]. Also 1) Kneph-Amun als Falkenschlange, Bild des guten Lichtgeistes. 2) Kneph-Phtah, die Schlange mit dem Löwenkopfe (s. §. 21. am Ende) über der Urne, oder die Schlange um die Wasserurne gewunden (Abb. zur Symb. und Myth. T. I, 2.), ist Kneph, der gute Geist über den Wassern. 3) Eine Falkenschlange über eine luft- und feuerfarbige Kugel ausgestreckt, ist Kneph-Agathodämon, der verbindende Weltgeist [131]. 4) Die (häufig auf Monumenten vorkommende)

130) Philo Bybl. ap. Euseb. Praep. Ev. l. c.

131) Euseb. l. c.

goldgelbe Kugel zwischen zwei Schlangen, daneben Falkenflügel, ist Kneph - Agathodämon, als ewiger, unsterblicher Feuer- und Lichtgott (Creuzeri Commentatt. Herodott. I, c. 3. §. 28.).

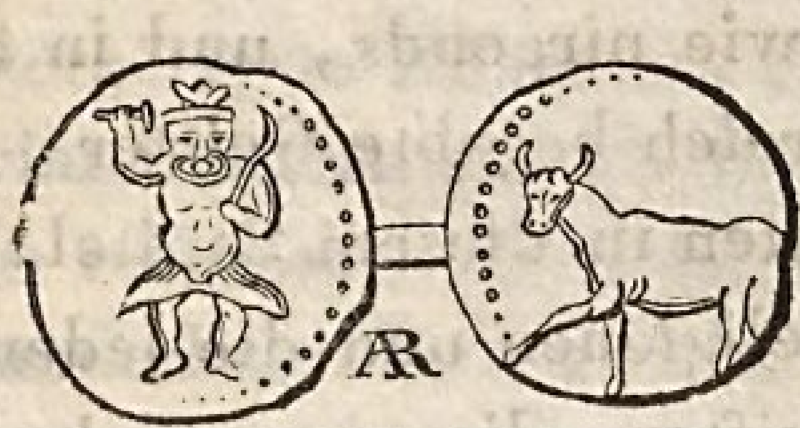
Den Agathodämon verehrten die Aegyptier auch als Hund [132], der das Bild des Hermes - Anubis ist; und also gehört auch dieser unter die grofsen Kamephen. Den Hund hatte aber auch Amun, wie später in der Alexandrinischen Religion Juppiter - Serapis. Auch das Bild des Stiers reicht bis zum Kneph hinauf, denn bei Plutarchus (de Is. et Os. p. 501 sqq.) heifst es: bei der Einschliefsung des Osiris in den Sarg, d. i. bei dem Verschwinden des Wassers, umhüllen die Priester ein vergoldetes Rind, ein Bild der Isis (Athor) und der Erde, mit einem schwarzen Gewande von Byssus, als mit einem Trauergewande.

Isis aber, als Gebärerin der Sonne, tritt in Memphis dem andern Kamephis, Vulcan (Phthah), zur Seite. Beide werden im Memphitischen Cultus (jene als Neith) als gröfste Potenzen in jeder Beziehung aufgeführt. In dem Tempel des Phthah - Vulcanus zu Memphis sah Cambyses die Bilder des Phthah und seiner Kinder, der Cabiren (Herodot. III. 37.). Demnach mag es wohl eine Achtzahl von Horten oder Kamephen gewesen seyn. Denn es waren im Phönicischen System sieben Cabiren und ein achter als Vorsteher. Ihre Gestalt war zwergartig. Dergleichen Zwerggötter finden sich häufig auf den Aegyptischen Bildwerken [133].

132) Zoëga Numi Aegyptt. p. 37.

133) S. dergleichen zu Anfang dieses Capitels und auf der folgenden Seite; aufserdem in den Abbildungen Tab. XVI, 2.

Und so hätten wir denn nach dem Aegyptischen Emanationssystem acht obere, zwölf mittlere und, vermuthlich, sieben Götter letzter Ordnung. In allen drei Ordnungen aber behauptet Isis ihren Rang: in der ersten als Isis-Athor; in der zweiten als Isis-Neith, und in der dritten als Isis-Io (Mond) (Eustath. ad Dionys. Perieg. p. 23. Jablonski Vocc. p. 99.). Und so war es im Priestersystem mit allen Uebrigen.



Zweites Capitel.

Von den Religionen Indiens.

§. 1.

Einleitung.

Von ganz anderer Beschaffenheit, als Aegypten, zeigt sich uns Indien. Hier sind Hochländer, aus denen vier grofse Ströme entspringen, welche unzählige kleine in sich aufnehmen. Ein Berggürtel begränzt von Westen nach Osten das herrliche Land. Frische Lüfte wehen von den Hochgebirgen, an deren Fufse ungeheure kräftig bewässerte Ebenen liegen, von wunderbarer Fruchtbarkeit. Hier lebt bei der brennenden Sonne die üppigste Vegetation und eine von der Aegyptischen ganz ver-

schiedene Thier- und Menschenwelt. In Aegypten blieb immer höhere Erkenntnifs Eigenthum der Priester. Indien hatte, neben geschlossenen Casten, frühe einen Reformator und Propheten Buddha, der, wäre das Fortschreiten nicht von aufsen gehemmt worden, der ganzen Indischen Menschheit zur Mündigkeit verholfen hätte. Auf jeden Fall konnte jeder des Höchsten theilhaftig werden, was die Religion der Väter darbot. Das Epos, diese Stimme der Natur und der Elemente in jedem Lande, der Ausdruck der Volksthümlichkeit, findet sich in Indien in einer Fülle, wie nirgends, und in hohem Grade ausgebildet durch reich begabte Geister.

Wir betrachten in diesem Capitel: 1) die Perioden der Indischen Religionen und die jeder derselben zugeschriebenen Schriften, die ausgezeichneten Lehrer, Gesetzgeber und Priester; 2) die Religion selber, also: die Lehre von Gott, seinen Emanationen und Menschwerdungen, Kosmogonie, Ethik, Ascetik, die Indische Anschauung von der Welt und die Lehre von den letzten Dingen; 3) die Formen, in welchen geistige Ideen nach Indischer Denkart sich darlegen.

Indiens Religionen sind ein Erzeugnifs des Landes und der Menschheit, darum ist ein Blick auf das Land nothwendig. Es ist gröfser als Europa, aber der wichtigste Theil für uns ist K a s c h e m i r im Nordosten, ein Thalland, Thessalien ähnlich, gebildet von dem H i m a l a h g e b i r g e (Schneegebirge), das die Alten P a r o p a m i s u s und I m a u s nannten. Wo diese Gebirge aus einer Wurzel ausschiefsen, von wo aus sie sich verzweigen, da ist die Wiege der Indischen Menschheit, von dorther kommen die Götter, Genien und Menschen herab, von dort auch der Urmythus. Von dort aus gehen die vier grofsen Ströme, der B u r a m p u t r e (d. i. der K n a b e B r a h m a), der G a n g e s (d. i. S t r o m), der I n d u s (S y n d d. i. der b l a u e, s c h w a r z e), der

Oxus; da ist der Berg Meru, wo die Urkraft Gottes verborgen und der Gott begraben liegt; auf diesem Berge hausen die vier gewaltigen Thiere, das Pferd, die Kuh, das Kameel und der Hirsch, aus deren Mäulern sich die vier Ströme ergiefsen; dorthin setzen neuere Gelehrte das Paradies.

Der Indus, der, wie der Nil, an seinem Ausflusse ein Delta bildet, macht aus dem ihn umgebenden Lande ein Prachtgefilde, das schon die Griechen, als sie jene Gegenden betraten, in Erstaunen setzte. Dort finden wir auch vergötterte Pflanzen, den heiligen Lotus (mit seinen vier Blättern ein Weltsymbol), die heilige Pipala (ficus religiosa). Hier ist die Palme, die Narde, der wunderbare Sandelbaum; hier sind Thiere von seltsamer Gestalt und ungeheurer Gröfse.

Eine Menschheit aber bewohnt seit den frühesten Zeiten das Land, deren Gestalt, Sitten und Charakter von allen Nationen verschieden sind, die noch jetzt im Ganzen denselben Originalcharakter zeigt, wie vor alter Zeit. Braun ist ihre Farbe (daher die weifsen Perser sie Synd nannten), ihr Haar dunkelglänzend, ihr Blick, ihre Mienen scheu, ihre Gebärden weibisch, ihre Kleidung verhüllend.

Das Land ist reich an Gold [1]), besonders an Bergwerksgold [2]), an Edelsteinen [3]) aller Art; es ist ohne Zweifel das Land, das in den biblischen Urkunden

1) Wahls Erdbeschreibung von Ostindien II. p. 483 ff.

2) Daher die Sagen von den goldbewachenden Greifen (den Bergbewohnern und ersten Ausübern der Bergwerkskunst).

3) Wahl a. a. O. p. 206. und besonders p. 738 ff. Dionys. Perieg. 1119. ib. Eustath. Heerens Ideen I. Abth. 2. p. 188. 641. auch I, 1, p. 118 ff. 3. Aufl.

Ophir heifst [4]). Durch diesen Naturreichthum mufste auch die Mythologie an Reichthum gewinnen, und so ist auch hier die Religion wie das Land: Fülle und Ausbreitung ist der Geist der Indischen Mythik, wie Tiefsinn und Monotonie Geist der Aegyptischen.

§. 2.

Griechische und Römische Quellen.

Wir haben 1) Nachrichten der Griechen und Römer bis in das Byzantinische Zeitalter herab; 2) die uns erst in neuerer Zeit aus den Originalen mitgetheilten Indischen Religionsbücher; 3) die Monumente in Stein.

Die ersten Nachrichten über Indien giebt uns Herodotus (III, 98 sqq.). Die Griechen erhielten die erste historische Kenntnifs von diesem Lande durch den Zug des Darius Hystaspis, der aber nicht weit, und nur in den nordwestlichen Theil Indiens vordrang. Blofs auf diese Gegenden sind die Nachrichten des Herodotus zu beziehen. Weiter auch nicht, als eben auf Kaschemir, das Indische Fabelland, gehen die Nachrichten, die uns die Indica des Ctesias geben, der an des Artaxerxes Mnemon Hofe lebte, und von dem wir Excerpte beim Photius haben. Aus den verlornen Schriften der Begleiter Alexanders des Grofsen (Ptolemäus Lagi, Aristobulus, Nearchus) hat Arrianus seine Geschichte Alexanders und sein Buch über Indien zusammengesetzt. Diodorus (II, 62 sqq.) hat frühere Schriftsteller, besonders den Megasthenes und Andere, benutzt, so wie Strabo Lib. XV. Schätzbare

4) Wahl p. 197 ff. Hadr. Relandus de Terra Ophir. Diss. T. I. p. 163 — 206. Gesenius im Hebr. Handwörterb. I. p. 19. führt andere Meinungen an.

Nachrichten geben auch Curtius, Plinius (H. N. VI.), Philostratus im Leben des Apollonius und noch aus dem sechsten Jahrhundert n. C. Cosmas Indicopleustes. Alle diese Schriftsteller aber wissen nur etwas von Indien durch die Züge des Darius Hystaspis, Alexanders und des Seleucus; wenig oder nichts von den Ländern am Ganges und von der östlichen Seite der diesseitigen Halbinsel. Darum hat man in neuern Zeiten voreilig viele Nachrichten der Alten für fabelhaft erklärt, wiewohl bei Ctesias wirklich manches Mythische ist, welches man indessen nur recht verstehen muſs, um manchen Widerspruch zu heben [5]).

§. 3.

Indische Quellen.

Ihre Grundlage reicht über Aegyptens Hierocratie und über die Civilisation Griechenlands hinauf. Da sie aber für uns ganz neu sind, wir auch erst von wenigen derselben Uebersetzungen, meist bloſse Auszüge und Notizen besitzen; so ist die eine Folge davon, daſs die Ansichten der Gelehrten über diese Urkunden noch sehr verschieden sind; die andere, daſs wir die Entwickelungsperioden und den Entwickelungsgang der Indischen Literatur noch nicht bestimmt angeben können [6]).

Das älteste Product des Indischen Geistes sind die Veda's, die die Sage 4900 Jahre vor C. G. setzt. — Die beste Nachricht von ihnen giebt Colebrooke in den Asiatick Researches T. VIII. p. 377 ff. Nach ihrer Offenbarung durch Brahma sollen sie sich mündlich bis auf

5) S. Heeren a. a. O. I, 1. p. 361 ff. p. 366. 3. A. Wahl a. a. O. II. p. 456 ff.

6) Vergl. z. B. F. Schlegel über die Sprache und Weish. der Indier p. 149 ff. Görres in der Mythengeschichte p. 188. und in einer Recension in den Heidelb. Jahrb. 1810. n. 25.

Vyasa (den Sammler) fortgepflanzt haben, der sie in Bücher ordnete. Das erste, Ritsch, enthält Gebete und Hymnen in Versen; das zweite, Jaguisch, Jagiur, Gebete in Prosa; das dritte, Saman, die zum Singen bestimmten Gebete; das vierte, spätere, doch auch canonische, Atharvan, besteht meistens aus Gebeten für Weihungen, Versöhnung der Götter, Verwünschungen. Jeder Veda hat zwei Theile, Gebete (Mantra's) und Lehren (Bahmana's) [7]. In diesen Veda's wird gewissermaafsen der Polytheismus in Monotheismus aufgelöst. Es werden nämlich die vielen Götternamen auf drei (physische Potenzen) reducirt: Feuer, Luft, Sonne; und nach einigen Stellen gehen diese wieder in einen auf, die grofse Seele (Mahanatma). Das ist also eine Weltseele; und die alte Hindureligion erkennt wirklich nur Einen Gott an, ohne jedoch den Schöpfer vom Geschöpfe gehörig zu unterscheiden.

Im Jagiur-Veda sind zum Theil Opfergebete enthalten, jedoch findet man nur von symbolischen, aber nicht von wirklichen, Menschenopfern Spuren darin.

Die Veda's sind im Dewa-nagari Dialect der Sanscritsprache geschrieben, einer wahrhaft lebendigen, organischen Sprache, in der das Wurzelwort aus sich selbst schafft und alle Beugungsfälle aus sich selbst erzeugt [8]. In ihr sieht man die hohe Civilisation des alten Indiens, einen Spiritualismus des Denkens,

7) Einige solcher Hymnen und Gebete finden sich deutsch bei Franz Bopp über das Conjugationssystem der Sanscritsprache; Frankf. a. M. 1816. S. 273 ff. und Majer in: Brahma oder d. Relig. der Indier als Brahmaismus; Lpzg. 1818. S. 99 ff.

8) S. über diese Sprache die angeführten Werke von F. Schlegel und F. Bopp, Heeren in den Ideen I, 2. p. 388 ff. 394 ff. 3. A.

und Tiefsinn mit Klarheit gepaart. Colebrooke's Untersuchungen haben die Aechtheit und das hohe Alter dieser Veda's aufser Zweifel gesetzt. Mit einer grofsen Aengstlichkeit wird seit einer Reihe von Jahrhunderten durch mancherlei Mittel darüber gewacht, dafs sich in die drei ältesten Veda's nicht das Geringste einschleichen oder daraus verlieren oder darin ändern kann [9]). Bisher kennen wir sie, aufser aus einzelnen Auszügen, vorzüglich aus dem von Anquetil du Perron herausgegebenen Werke, die Upnekhata (Strasb. 1804. II. T. 4.), aus dem Persischen in einer Lateinischen Uebersetzung. Es ist eine Uebersetzung der Veda's im Auszuge, durch einen Persischen König veranstaltet. In diesen Veda's ist wirklich das älteste Religionssystem auf Erden enthalten, und ältere Religionsurkunden möchte kein Volk aufweisen können [10]).

An die Veda's schliefsen sich die Purana's, die die Theogonie und Kosmogonie der Indier enthalten, und auch vom Vyasa im sechszehnten Jahrhundert vor Christo niedergeschrieben seyn sollen. Ihrer sind achtzehn. Jeder Purana hat einen besondern Titel, z. B. der erste Brahma, der zweite Pedma (der Lotus), der dritte Brahmanda (das Weltei), der vierte Agni (ignis, das Feuer), der fünfte Wischnu u. s. w. Jeder Purana aber handelt von folgenden Stücken: 1) von der Weltschöpfung, dem Fortschreiten und der Erneuerung der Welten; 2) von der Zeugung der Götter und

vgl. Beck Anleitung zur Kenntnifs der Weltgesch. I. p. 227. n. A.

9) Vergl. Heeren I, 2. p. 426 ff. 3. A. Majer l. c. 14. und 104. Polier Mythologie des Indous T. I. Introd. p. 101 ff.

10) Geistreichen Gebrauch vom Upnekhata hat Görres in seiner Mythengesch. I. p. 71 — 117. zur Darstellung von Brahma's Lehre gemacht.

der Heroën; 3) von der Chronologie nach einem mythischen System; 4) Geschichte der Halbgötter; 5) Kosmogonie mit einer mythischen und heroischen Geschichte. Die Purana's lassen sich demnach mit den Kosmogonien der Griechen vergleichen. In dem Werke von Polier[11]) ist zuerst der vollständige Inhalt der Purana's gegeben, worin mehr die eigentliche Mythologie der Indier von den Incarnationen, von den ältesten Religionsinstituten Indiens u. s. w. enthalten ist, während in den Veda's (für uns in der Upnekhata) die Ideen von Gott, Weltschöpfung und von der Seele und ihrem Verhältnifs zu Gott gegeben sind. Wenn sich nun auch hier Aehnlichkeiten zwischen dem alten Indien und Griechenland zeigen, so ist doch gleich das den Indiern eigen, dafs, neben der genealogischen Betrachtung des Universums, die ideale, die sich philosophisch von dem Wesen der Dinge Rechenschaft giebt, herrschend, und die Bildnerei durchaus bedeutsam und mystisch blieb, während in Griechenland die philosophische Betrachtung des Universums und die mystische Beschauung sich nur in den Schulen einiger Denker (z. B. eines Pythagoras), in den Schriften eines Heraclitus und in den Mysterien erhielt.

Nun folgen die grofsen epischen Gedichte, Ramayan und Mahabhârata. Das erste, von Val-

11) Mythologie des Indous, travaillée par Madame la Chanoinesse de Polier, sur des Manuscrits authentiques apportés de l' Inde par feu Mr. le Colonel de Polier, à Rudolst. et Paris II. Voll. 8. Wichtig ist ferner: A View of the History, Literature and Religion of the Hindoos; including a minute description of their manners and customs, and translations from their principal Works. II. Voll. By W. Ward. 3. Edit. London 1817. 8. Auszüge daraus stehen in Rosenmüllers altem und neuem Morgenland, Lpzg. 1818. 19. — Ferner Moore's Werk: The Hindoos Pantheon, Lond. 1810.

miki, besingt die Thaten des Rama (des Indischen Hercules), der vom Griechischen Hercules so sehr, als Indier von Griechen überhaupt, verschieden ist. Wir haben das Werk in der Originalsprache und in einer Englischen Uebersetzung [12]. Proben in Deutscher Uebersetzung haben wir bei F. Schlegel (a. a. O. p. 231 ff.) und F. Bopp (a. a. O. p. 159 ff. p. 235.). Der Mahabhârata (der grofse Bharata), von Vyasa, enthält in achtzehn Gesängen die Kriege zwischen den Mondskindern, zwischen den Helden vom Stamme Pandu und Kuru. Von der grofsen Episode daraus, Bhagavatgeta, d. i. das Lied vom Bhogovan, einem Beinamen des Krischna, der sich hier in einem philosophisch-theologischen Gespräche über die ewige Einheit Gottes und die Nichtigkeit aller andern Erscheinungen erklärt, hat F. Schlegel (a. a. O. p. 284. 286 ff.) Proben in Deutscher Uebersetzung mitgetheilt; aus einer andern Episode (dem Kampf mit dem Riesen) hat F. Bopp (a. a. O. p. 237 ff. — 269.) Proben gegeben.

Diese epischen Werke fallen alle vor 1200 vor C. G. Mit dem Jahre 1200 aber kommt die Periode der Gesetzbücher unter dem Titel: Mânava Dharma Sâstra, d. i. Gesetzbuch des Menu oder Monu [13], dessen Vorzüge und tiefer Geist anerkannt sind [14]. In einer

12) S. Langlès Catalogue des MSS. de la Biblioth. imper. Paris 1807. p. 13 sqq. Görres in den Heidelb. Jahrb. 1810. n. 25. p. 251. Wilken ebd. 1814. n. 24 — 26.

13) Den Namen Menu tragen Mehrere, die immer an die Spitze der Gesetze gestellt werden. Eben so stellt auch Aegypten an den Anfang aller menschlichen Gesetze einen Menes, Griechenland seinen Minos. S. indessen Neumann Rerum Creticarum specimen (Gotting. 1820) Lib. I. c. 7.

14) S. Langlès l. c. p. 89 sqq. F. Schlegel l. c. p. 272 ff. 274 ff. Heerens Ideen I, 2. p. 438 ff. F. Majer l. c. p. 125 ff. Abweichend ur-

Englischen Uebersetzung aus dem Sanscrit theilte] es zuerst W. Jones mit (Calcutta 1794. 4. London 1796. 8. Deutsch haben wir es von Hüttner, Weimar 1797 [15]; früher, nach einer Uebersetzung ins Persische von Raspe, Hamb. 1778.).

An die Gesetzgeber reihen sich die Philosophen an, in welchem Fache von ihnen fast alle Formen der Speculation versucht wurden, Dogmatismus, Scepticismus, ja ein vollkommener Nihilismus. Man zählt sechs Systeme, die sich je zwei und zwei von einander sondern, zwei der Nyaja's, zwei der Mimansa's und zwei der Sanchya's, von denen Jones die ersten mit der Peripatetischen und Jonischen Schule, die zweiten mit der Platonischen, die dritten mit der Italischen und Stoischen Schule vergleicht (s. die Asiatt. Abh. I. p. 270. 283 ff. der Deutschen Ausg. Langlès l. c. p. 78. 82 sqq. 87 sqq. Görres Mythengesch. p. 188 ff. F. Schlegel l. c. p. 89 ff. Heeren l. c. I, 2. p. 444 ff. 3. A. Majer l. c. p. 109 ff.).

Diese Cultur, verbunden mit den Begünstigungen der Natur, brachte auch die dramatische Poesie zum Daseyn, die sich, wie in Griechenland, aus dem Epos entwickelte. Schon das Wenige, was wir bisher davon kennen, hat die Europäische Welt in Erstaunen gesetzt. Allgemein bekannt ist Sakontala oder der entscheidende Ring, ein Drama, dessen Fabel aus dem Mahabhârata genommen ist, und welches hundert Jahre vor C. G. von Kalidas verfaſst wurde.

theilt Rhode Ueber Alter und Werth einiger morgenl. Urkunden. Bresl. 1817. p. 52—63.

15) Bunsen (De jure Atheniensium hereditario disquisitio philol. Gotting. 1813. 4.) weist die auffallendsten Aehnlichkeiten zwischen Indischen und alt-Attischen Stamm-Geschlechts- und Erbrechten nach.

Deutsch erschien es von G. Forster mit einer Vorrede von Herder, neueste Aufl. Heidelb. 1820. S. auch F. Schlegel l. c. p. 229. 308 ff. Heerens Ideen I, 2. p. 527. ff. 3. A. Innigkeit und Zartheit des Naturgefühls, eine idealische Ansicht der Pflanzenwelt, das Mädchenhafte der milden Nation, der Ausdruck des feinen Welttons und Lebens an den Höfen der Rajahs, sind das Charakteristische dieses Drama.

Auch die Naturfabel oder der Apolog (αἶνος), der die ewigen Gesetze der Sittenlehre aus dem Wesen und Verhältniſs der Thiere und Pflanzen nachweist, ist wahrscheinlich in Indien entstanden. Seine Geschichte ist dort an die Namen des Wischnu - Sarma, eines Braminen in alter Vorzeit, und des Pilpai (vierhundert Jahre vor C. G.) geknüpft. Bis auf diesen hatte man eine Sammlung von jenem, Hitopadesa d. i. nützliches Buch betitelt. Pilpai veranstaltete eine neue Sammlung, welche im sechsten Jahrhundert ein Persischer König ans dem Sanscrit ins Pehlvi übersetzen lieſs, woraus sie ins Arabische und Türkische und in mehr als zwanzig Sprachen übertragen wurde. Eine Episode der Hitopadesa, Kalila und Dimna, wurde auch ins Griechische übersetzt [16]).

16) Sie erschien unter dem Titel: Specimen sapientiae Indorum ex Cod. Ms. Holsten. ed. Stark. Berol. 1697. 8. Französisch hat man sie unter folgendem: Fables et contes Indiens av. un disc. sur les Hindous par Langlès. Paris 1790. 12. Englisch aus dem Original von Wilkins: The Hitopadesa of Vishnu - Sarma, Bath. 1787. und kürzlich: Kalila and Dimna, or the Fables of Bidpai. Translated from the Arabic by the Rev. Wyndham Knatchbull, A. M. Oxford. 1819. 366 und XII. S. 8. S. darüber Leipz. Lit. Ztg. 1819. 173. Ueber dieses Buch s. auch Fabric. B. Gr. Vol. VI. p. 460. d. alten Ausg. Herbelot Biblioth. Orient. Assemanni Bibl. Or. T. III. 1. p. 221. Polier l. c. T. I. p. 134 sqq. Silvestre de Sacy Notices et

§. 4.

Uebersicht der Indischen Baudenkmale.

Es sind hier zwei Gattungen zu unterscheiden. Die erste begreift die rohe Höhlenarchitektur in den nordwestlichen und nördlichen Gegenden, in Kaschemir und den Gränzländern gegen Persien. Hier sind uralte Grotten, zum Theil ohne alles Bildwerk und von der rohesten Art; z. B. die Reste der Stadt Bamiam in Ostpersien (Ariana), welche, der Sage nach, Buddhatempel sind (Hoeck veteris Persiae et Mediae Monumenta, Gotting. 1818. Sect. IV. §. 1.). Ungeheure Grottentempel füllen den weiten Umkreis dieser Stadt, welche im Sanscrit Vami - Nagari (die schöne Stadt) heifst, und deren Ruinen sich mit denen des Aegyptischen Thebä vergleichen lassen. Hier findet man unter Anderm eine männliche und eine weibliche Statue, die eine zwanzig, die andere vierzehn Ellen hoch (s. Höck l. c. p. 185.).

Die zweite Gattung umfafst die Monumente in dem Flufsgebiete des Indus, zuerst die auf der Westküste der diesseitigen Halbinsel. In die Periode des Schiwaismus (Görres l. c. II. p. 560.) fallen die Grotten zu Kennery auf Salsette und in Elephante (Anquetil du Perron Reise nach Ostind. p. 568 ff. Sonnerat Reise n. Ostind. I. p. 176.), bei Bombay, nicht weit von den Mündungen des Indus (s. Abbildungen der Reliefs auf der Insel Elephante in Niebuhrs Reise Bd. II. p. 32 ff. vgl. Heeren l. c. I, 2. p. 312 ff. p. 326 ff.). In den Höhlen von Salsette ist eine Art von Stadt aus einem Felsen gehauen, aus kleinen und grofsen Grotten bestehend, deren jede einen Brunnen hat, wo man deutlich

Extraits des MSS. de la bibl. Imper. Tom. IX. (Par. 1813.) part I, nr. 7. In dem Xten Theile ist die Untersuchung fortgesetzt.

Privatwohnungen neben den Tempeln, also Spuren des Sitzes von Priesterschaften, wahrnimmt. Jetzt sind diese Ruinen mit Waldungen voller wilden Thiere umgeben [17]).

Ueberall spricht sich in diesen Monumenten der Schiwadienst aus, besonders in den Götter- und Thierfiguren, Blumen, und dem in unzähligen Formen vorkommenden Lingam. Mitunter erscheint Aehnlichkeit mit Aegyptischen Bildwerken.

Denkmale aus der nachherigen Periode des Wischnudienstes sind [18]) die Grotten von Ellora in Dekan, die eine architektonisch-plastische Darstellung der Purana's und des Ramayan enthalten sollen.

Auf der Ostseite der diesseitigen Halbinsel sind merkwürdig Jagernat (Dschagarnatha) und Mavalipuram. Jene Stadt liegt in der Nähe von Calcutta; es gehen noch jetzt dorthin groſse Wallfahrten, und aus den dortigen Bildwerken schlieſst man auf ehemalige Verehrung des Wischnu oder Krischna [19]). Nach den Denkmalen zu Ellora sind die gröſsten die sogenannten sieben Pagoden oder die Ueberbleibsel von Mavalipuram, auf der Küste von Coromandel, Ceylon gegenüber [20]). Diese ungeheuren Monumente sollen vor 4800 Jahren, um die Zeit der Offenbarung der Veda's, gebaut

17) S. Lord Valentia in den Travels to India, Lond. 1808. Lady Graham Journal of a residence in India, Edinb. 1810.

18) Nach Görres Ansicht l. c. II. p. 560 f. S. darüber Wahls Beschr. von Ostind. II. p. 1141 ff. Anquetil du Perrons Reise p. 334 ff.; besonders aber: Hindoos Excavations in the mountain of Ellora, by Daniell. Lond. 1804 ff. Fol. Asiastick Res. T. VI. p. 389 ff. und das Kpfr. Heeren l. c. I, 2. p. 332 ff.

19) S. Wahl l. c. II, p. 29 und 1126 ff.

20) S. Wahl l. c. II. p. 1166. Langlès monumens — d' Hindostan, Paris 1813. Livrais. 5 et 6. kl. Fol. Heeren l. c. I, 2. p. 349 ff.

worden, und diese Stadt soll Sitz des grofsen Bali gewesen seyn, der einen grofsen Theil des Orients beherrschte. Es zeigen sich hier theils noch unentzifferte Charaktere, theils Vorstellungen des Schiwadienstes, theils der Inhalt des Mahabhârata abgebildet; dieses auf einer 72 Fufs langen, ganz mit Reliefs bedeckten Felsenwand.

Ueber das Alter dieser Monumente, namentlich der zu Ellora, haben die Indier eine doppelte Tradition. Nach der einen fallen sie alle vor die Zeit der Offenbarung der Veda's; nach der Sage der Mahomedaner sind sie nicht über neunhundert Jahre alt. Diese Verschiedenheit der Angaben aus dem Orient ist auch Ursache der so abweichenden Ansichten der Europäer. Ueber den religiösen Grund dieser Bauart nur Folgendes:

Dem Religionsglauben der Indier lag ein heiliger Berg (Meru) als Ursprung seines Daseyns und als Göttersitz zum Grunde. Von dem Gebirge kamen ihnen die das Land seegnenden Flüsse und das lockende Gold. Indem sie nun des heiligen Götterberges, der über den Wassern schwebt, gedachten, drang sie der Nachahmungstrieb, Berge in Tempel zu verwandeln, indem sie das Innere derselben aushöhlten, und mit religiösen Bildwerken aller Art verzierten, so dafs jeder Felsentempel an jeder Stelle den grofsen Meru darstellen sollte.

§. 5.

Von den Indischen Religionsperioden.

Von der vorhistorischen Zeit an bis auf die unsrige stellen sich uns drei Religionsperioden dar.

Die älteste ist diejenige, welche durch Brahma, den Weltschöpfer, offenbart wurde, Brahmaismus[21]).

21) S. Görres Mythengesch. II. p. 556 ff. und p. 188 ff. Besonders dargestellt ist der Brahmaismus in F. Majers Brahma oder d. Religion der Indier als Brahmaismus. Leipz. 1818.

Brahma ist in der Indischen Dreifaltigkeitslehre die erste Person, Gott der Vater, aber auch erster Lehrer im Fleisch. Ihm haben vor Jahrtausenden die Menschen in Unschuld mit unblutigen Opfern gedient. Aber die böse gewordenen Menschen rotteten Brahma's Dienst bis auf die letzte Spur seiner Tempel aus. Brahma, als erste Incarnation, theilt das höchste Gesetz, das ihm der ewige Gott in der himmlischen Sprache, Dewte Nagari, 4900 Jahre vor unserer Zeitrechnung offenbart hatte, in Sanscrit übersetzt, den Menschen mit. Es ist nach den vier Casten in vier Bücher getheilt: Ritsch, Jaguisch, Saman und Atharvan. Die erste Caste ist die der Brahmanen oder Priester; die zweite Kschetria, die der Krieger und Regenten, auch Radsja-putra (regum filii) genannt; die dritte Vayshya, die der Feldbauer und Kaufleute; die vierte Schudra, die der Künstler und Handwerker. Keiner kann aus einer in die andere übergehen. Diese Casteneintheilung rührt schon von Menu dem Ersten her, und hat unter den eigentlichen Hindostanern, trotz allen Veränderungen, sich bis auf den heutigen Tag behauptet.

Auch der Dabistan des Mahommedaners Mohsan [22], ein Werk über zwölf Religionen, scheint von diesem ältesten Brahmaismus zu wissen. Er spricht von einem Iranischen Urstaate, und dem Stammvater dieses ersten gebildeten Menschenvereins, Mahabad, der die vier heiligen Bücher von Gott erhielt, und sein Volk in vier Casten eintheilte. Die Schilderung des schuldlosen Lebens der Menschen unter ihm und vieles Andere scheint ihn identisch mit Brahma zu machen; so wie er auch, nach der Ansicht mehrerer Gelehrten, derselbe war mit Belus dem Assyrer, dem jüngsten

22) Der Dabistan aus dem Persischen und Englischen deutsch von F. v. Dalberg, Bamb. u. Wrzb. 1817.

Sohne des Cusch. Jones[23]) vermuthet nicht ohne Grund, dafs die Mahabadische Dynastie so viel heifsen solle, als die der einfach Glaubenden, der Menschen des Urgesetzes.

Nach tausendjährigem Bestehen der ersten Lehre folgen Religionskriege. Schiwa[24]), die zweite Incarnation, kommt, und bringt den Lingam, als Bild des Todes und Lebens. Orgiasmus tritt an die Stelle der einfachen Feier, blutige Opfer fallen an den Altären der schrecklichen Cali. Brahma's Dienst verschwindet. Liebe und Leben und Zorn und Tod sind die Elemente des neuen Gottes und seines Dienstes.

Wischnu, die dritte Incarnation, sänftigte das wilde Feuer des Schiwaismus[25]), milderte den Lingamdienst, und trieb den groben Stoff aus; kurz: die Religion wollte wieder auf den alten Weg zurück, und die alte Lehre sollte wiederkehren. Gewöhnlich nimmt man Schiwa als den dritten und seinen Dienst als die dritte Epoche an (s. Polier l. c. p. 147.). F. Majer (p. 26.) hält es für wahrscheinlich, „dafs der Brahmaismus in einer ihm abgenöthigten geistigen Gegenwirkung gegen die materialistischen Ansichten des Schiwaimus sich allmählig folgerecht in den Wischnuismus verwandelt haben könne.«

Die Wischnusecte aber rottete die Anhänger des Schiwa nicht aus, sondern diese liefs sich reformiren. Diese Reformation wird fortgesetzt durch Buddha,

23) Asiatt. Abhandlungen I. p. 96. Note (der Deutschen Ausg.).

24) Ueber den Schiwaismus s. Görres Mytheng. II. p. 557. Asiat. Res. T. V. p. 380 sqq., und T. I. p. 147. Polier l. c. I. Introd. p. 146. Ueber den Uebergang des Brahmaismus in Schiwaismus vgl. F. Majer l. c. p. 20 ff.; besonders p. 25.

25) Sonnerat Reise nach Ostindien I. Bd. p. 186.

welcher sechs und dreifsig Jahre nach Krischna's Tode auftritt. Krischna hatte vergebens den Lingamdienst ausrotten wollen. Im Wesentlichen stimmte zwar der Buddhaismus mit der alten (katholischen) Kirche überein, sprach aber nicht, wie diese, nur der Priestercaste, sondern allen Casten die Lehrgabe (Begeisterung) zu (Görres l. c. p. 191 ff.). In diese Spaltung der neuen und alten Religion, des Brahmaismus und Buddhaismus, gehören die achtzehn Purana's des Vyasa 1600 Jahre vor C. G., und die jetzt in Indien herrschenden Religionssecten sind die Schiwiten, die Verehrer des Wischnu und die des Buddha. Ueber den Stifter des Buddhaismus hat man die widersprechendsten Urtheile, veranlafst durch den religiösen Partheigeist für und gegen ihn. Die Buddhaisten sind auf Ceylon die herrschende Kirche; sie sagen, vor der von ihnen vollendeten Eroberung sey diese Insel der Sitz böser Geister gewesen. Man nimmt theils verschiedene Buddha's an (Schlegel l. c. p. 123. 140 ff.), theils tritt auch Buddha in der Sage wie in den Dogmen unter mehrern Namen auf. Als Surya-Siddhanta (in astronomischer Beziehung) ist er abgebildet in orientalischer Stellung, mit sieben Häuptern um sich blickend, in den Abb. zur Symb. und Myth. T. XXIII. Den Buddhaismus setzt Ritter in seiner Vorhalle der Europ. Völkergesch. (Berl. 1819.) als älteste Indische Religion vor den Brahmaismus.

Die vierte Periode endlich ist die Periode des Gerichts (Görres l. c. p. 559.). Im zehnten Avatar, am Ende des Cali-yug, in welchem wir jetzt leben, wird Calenk, der Weltrichter, herabkommen, zu richten die Lebendigen und die Todten.

Eine genauere Kenntnifs der Mythen Indiens, der Civilisation und wissenschaftlichen Cultur der edlern Casten erfordert ein Studium der verschiedenen Systeme

der Astronomie und Chronologie der Indier. Für beides ist in den Asiatick Researches Vol. III. V. IX. XII. von Jones, Colebrooke und Wilford viel gethan. Nach den Angaben der Griechen und Römer [26]) gestalten sich die Perioden Indiens so:

1) Dionysus (Dewanischi) Entwilderer Indiens (d. h. Panjabs).	Myrrhanus, König der Indier, von Dionysus überwunden.

2) Funfzehn Menschenalter dazwischen.

3) Hercules (Rama oder Dorsanes, wie auch Hercules Indisch geheifsen haben soll).

4) Züge der Semiramis.
 Züge des Sesostris.

5) Darius Hystaspis unterwirft (Herodot. IV, 44.) einen Theil Indiens.

6) Alexander (Iskander).

Von Dionysus bis auf Alexander zählt Arrianus 153 Könige und 6042 Jahre, Plinius 154 Könige und 6451 Jahre [27]).

§. 6.

Betrachtung der Indischen Religionslehre.

Wir haben diese Lehre aus einem dreifachen Standpunkte zu betrachten: a) aus dem des alten Naturmythus; b) dem des religiösen Nachdenkens; c) dem philosophischen.

26) Diodor. Sic. I, 55. II, 16. III, 60 sqq. Arrian. Indic. c. 9. Plin. H. N. VI, 21. — Ein Indischer Thierkreis ist abgebildet in den Abb. zur S. und M. T. XXXI. — Krischna als Sonne, daneben der personificirte Mond, und die himmlischen Körper, in harmonischen Tänzen um sie herum sich bewegend. Ebd. T. XXX.

27) S. Becks Anleitung zur Welt- und Völkergeschichte I. p. 220. zw. Ausg.

Der erste ist der Standpunct des Kindes. Das religiöse Element ist fürs Auge anschaulich, und reich an natürlichen Bildern. Der Indier blickt auf seinen Meru, von wo aus ihm alles Heil in seine Thäler herabsteigt. Als die vierzehn Welten (sagt der Mythus) mit der durchgehenden Axe und unten das Gebirge Calaya (Meru) sich gebildet hatten, da erschien auf seinem Gipfel das Dreieck, die Yoni, und in ihm der Lingam, Schiwalingam, auch Ega sourounam, Gott selbst, genannt, in dem das Wort OUM ist. Dieser Lingam hatte drei Rinden, die äufserste war Brahma, die mittlere Wischnu, die dritte und weichste Schiwa; und nachdem die drei Götter sich davon gelöst, blieb der Stamm im Dreieck allein noch übrig, und Schiwa übernahm seine Obhut. Und diefs ist symbolisch dargestellt durch den Triangel in der Lotusblume, und in dem Triangel der Schiwalingam als Zeichen der männlichen Gotteskraft [28]). Von den dem Schiwa zu Ehren um den Meru gehaltenen Phallagogien, von der Stadt Nysa, vom Gotte Dionysus, kam eine Kunde zu den Griechen, die nach ihrer Weise die Sache umwendeten und ihren Thebanischen Dionysus nach Indien ziehen und wieder zurückkommen, dann, als jüngern Gott, dem ältern Apollo in Delphi eine Schaale weihen lassen (Philostrat. Vit. Apollon. II, 9. p. 57 Olear.), worauf Delphi den rauschenden Bacchusdienst mit der einfachen alten Sonnenfeier des Apollo vermählte. Auf dem Indischen Olympus (s. Abb. zur Symb. und Myth. T. XXVII.) ist Schiwa-Mahadewa der Mittelpunct der ganzen Handlung. Ueber des Meru Gipfel geht die Sonne hervor.

28) S. Görres I. c. I. p. 46. ff. — Abb. zur S. und M. T. XXIX. in den offenen Hallen einer Pagode; daneben ein Rind, Bild des materiellen Lebens.

Das Maul der Kuh giefst den Urstrom aus. Die Schaale des Ganges empfängt ihn zuerst. Thierleben und Pflanzenleben drängt sich hervor [29]).

Die reinere Theorie der Indier fafst nun das Bisherige so auf: Es giebt Ein höchstes Wesen, das unoffenbart Parabrahma, Brehm, Paratma, Ram, Bhagavat [30]) heifst, das durch Beschauung seiner selbst die Welt hervorgebracht, und sich zuerst als Brahma, Birmah, als Schöpfer, offenbart hat, sodann als Schiwa oder Mahadewa, Madajo, sie zerstört, und als Wischnu sie von neuem wieder erzeugt (erhält). Symbol des Brahma ist die Erde, des Schiwa das Feuer, des Wischnu das Wasser [31]). Das ist die Indische Dreieinigkeit, die Trimurti. Das heilige Wort dafür, das kein Indier ausspricht, ist O'M, aus AUM zusammengeflossen, die Chiffre der drei höchsten Gottheiten [32]). Das Eine höchste Wesen aber heifst Parabrahma oder Brahma, d. i. die Selbstständigkeit, und hat keine Tempel und keine Abbildungen; sein Selbst hat keine Gestalt, es ist kleiner als ein Atom, und gröfser als die Welt (Asiatt. Abh. Bd. IV. p. 37. Paulinus Syst. Brahm. p. 68.). Die Welt ist nur sein Name, sein Bild. In ihm haben alle Erscheinungen ihren Grund, aber er ist unabhängig von Zeit und Raum, Seele der Welt und jedes einzelnen Wesens.

29) Die Indischen Mythen vom Dionysus-Schiwa s. bei Paulin. a S. Barthol. im Systema Brahmanicum p. 85 sqq. p. 115 sqq.

30) S. Asiat. Res. I. p. 224. Die verschiedenen Beinamen des Brahma erklärt F. Majer l. c. p. 28. 29.

31) S. diese drei grofsen Dejota's (deren Mutter Bhavani ist) in den Abb. zur S. und M. T. XXI., die Bhavani das. T. XXIX.

32) S. die Trimurti in den Abb. zur S. u. M. T. XXII, 1. Brahma, allein, hat vier Köpfe, die vier Elemente oder die vier Weltgegenden zu bezeichnen; s. ebd. T. XXI, 1. XXIV, 1.

Die ganze Welt ist Brahm, wurde aus Brahm, und wird zuletzt wieder von Brahm verschlungen werden (s. Majer l. c. p. 29 ff. Paullinus l. c. p. 103. Asiatt. Abh. IV. p. 61.). —

Ueber das Zusammentreffen Indischer Lehre mit Hauptlehren des Christenthums spricht schon Casaubonus (s. Casauboniana p. 13. 219 sqq.). Payne-Knight (Inquiry on symbolical language § 228 sqq. p. 189 sqq.) sieht in der Indischen Trimurti den Uebergang von der Einheit Gottes zur Vielgötterei.

Ursprünglich war die Indische Lehre höchst einfach, ohne metaphysische Definitionen. Das Bestreben, an sich natürlich und unschuldig, die drei Grundideen der Gottheit: Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung, durch allegorische Attribute dem Auge darzustellen, bloſs um die Erinnerung der Menschen an die Gottheit zu erwecken und zu erhalten, brachte die Religion allmählig in Verfall; denn man vergaſs die ursprüngliche Absicht, und so glaubt das Ganze der jetzigen Menschheit in Indien wirklich an jene zahllosen Götter und Göttinnen, deren jedem in seinem Gebiete eine unumschränkte Macht einwohne. Und wenn selbst ein Brahmine (Monthly Magazine. Juny 1817. p. 391 – 398.) erweisen will, daſs sogar jeder Religionsgebrauch aus der sinnbildlichen Ansicht des wahren Gottes entspringe, so setzt er doch hinzu, daſs dieſs alles jetzt in Vergessenheit gerathen sey, und dessen Erwähnung von Vielen für Ketzerei gehalten werde.

Fragt der tiefer forschende Geist: Was ist der Grund der Offenbarung des ewigen Wesens oder jener Selbstentäuſserung? so antworten die Veda's [33]): Das Wesen der Wesen, Brehm, ruht ewig in

33) S. Görres Mythengesch. II. p. 633 ff. und I. p. 78—80 ff.

seinen eigenen Tiefen. Umgeben hat es sich mit der Maja, dem freudigen Selbstvergessen, wie mit einem Kleide, sich selbst mit ihr umfangend, die der Affect des Schaffens (Liebe) ist. In Bezug auf sich selbst ist in ihr wahres Seyn, in Bezug auf sich selbst hat die Welt Bedeutung, in Bezug auf den Selbstständigen ist sie Schein, Täuschung; um den hohen Ernst des Brehm sind die Welten nur Spiele [34]); an sich ist die Welt schöne Welt (κόσμος), dem Ewigen gegenüber ist sie nichtig.

Diese speculative Auflösung nimmt die realen Dinge als Kunstgebilde der Liebe im Scheine, mithin ist sie a) ästhetisch; b) sie hat sich ganz natürlich aus dem ersten naiven Naturmythus entwickelt. Die schaffende Gottheit ist Weltlingam; der Grund des Zeugens liegt in der Liebe; und davon giebt sich nun die Speculation die angeführte Rechenschaft. [35]). Also nach dem Mythus:

Parabrahma	—	Selbstbeschauung
Maja	—	Neigung und Täuschung
Cama (ihr Sohn)	—	Liebe
Jotma	—	Macht
Pirkirti	—	Güte
Mahat	—	Materie.

34) S. über die Griechischen Ausdrücke ἀθύρματα τοῦ θεοῦ in der Orphischen Lehre von den Welten (und Menschen) gebraucht, und θαύματα θεῶν (von allen lebenden Wesen) Plato de Legg. I. p. 573. p. 644. e. Steph. p. 219. Bekk. und Dionysus I. p. 42.

35) Ueber diese auch in den Kosmogonien der Griechen vorkommende Idee (Ἀπάτη, Φιλότης, Ἔρις) s. die Briefe über Homer und Hesiod an Hermann p. 169.

c) Hierin liegt auch schon der Keim der Indischen Ansicht des Lebens und der das äufsere Seyn vernichtenden und sich in den Schoofs der Gottheit zurückversenkenden Beschaulichkeit. Dadurch nähert sich der Geist dieser Religion einerseits dem Platonismus und dem Christenthum; andererseits, in so fern durch die Grundidee des von dem Individuellen abstrahirenden Schönen eine Götterwelt möglich wird, die das Ideale menschlich erscheinen läfst, dem Griechenthum.

§. 7.

Indische Kosmogonie.

Wie den Aegyptiern und den Jonischen Philosophen, ist den Brahmanen (Indischen Philosophen) das Wasser Urelement [36]). Mit Wassern bedeckt im Schoofse des Ewigen ruhte die Welt. Birmah (Brahma, die weltbauende Potenz) schwamm über den Wassern auf dem Lotusblatte [37]). In Selbstbetrachtung versunken hundert Götterjahre lang über die Fragen: Woher bin ich? Wer bin ich? betet er endlich zum ewigen Wesen (Bhagavat). Der Ewige öffnet Birmah's Erkenntnifs. Birmah wird Narajan, d. i. Beweger der Wasser (der Lotus ist sein Symbol, Sinnbild der erzeugenden Naturkraft aus Feuer und Wasser); durch die Kraft der Bewegung ward ein goldnes Ei (man denke an das Orphische Weltei); darin war Brahma, der Selbstständige. Dieser theilte es in zwei gleiche Theile, machte aus diesen Hälften Himmel und Erde, und in die Mitte setzte er den Aether. — Birmah (das ist der erste Schöpfungsact, der der idealen

36) Strabo XV. p. 1039. p. 126. Tzsch. womit übereinstimmt Jones in den Asiatt. Unters. I. p. 197.

37) S. die Abh. zur S. u. M. T. XXI. 2. Den Schöpfungsmythus s. bei Polier l. c. I. Introd. p. 163 sqq.

Welt) sah, als ihm die Erkenntnifs geöffnet war, in dem Schauspiel des ewigen Wesens alle unendlichen Gestalten der irdischen Welt wie begraben in einem tiefen Schlafe. Nach abermaliger Contemplation, hundert Götterjahre hindurch, empfängt er (das ist der zweite Schöpfungsact, der der wirklichen Welt) die Kraft, aus dem in des Ewigen Schoofse verborgenen Leben die Welt zu entwickeln. Er schafft die Surgs (Sternensphären) und Patals (untern Regionen), die die vierzehn Welten bilden. Nun folgt die Schöpfung der Geister; zuerst die des ewig in Selbstbeschauung versunkenen Lomus, dann die der neun begeisterten Rischi's, die aber auch in Contemplation verfallen. Nun zeugt Birmah hundert Söhne, deren erster, Dateh, wieder hundert Söhne erzeugt. Auch diese sind nur Dejota's d. i. Bewohner der Surgs, und Daints d. i. Riesen, Bewohner der Patals. Da erschuf Birmah aus seinem Munde einen (Menschen) Sohn Brehman (Brahman — Priester), welchem er die vier Veda's gab, die vier Worte (Bücher) seiner vier Munde. Darauf aus seinem rechten Arme, dem Brahman zum Schutze, den Kättris (Krieger), und zur Ernährung desselben aus seinem rechten Schenkel den Bais, bestimmt zum Ackerbau, Gewerbe und Handlung, zu dessen Unterstützung aber aus seinem rechten Fufse den Suder. Mit jedem dieser Erzväter der vier Casten, die die Erde bevölkerten und die vier Veda's empfingen, erschuf er zugleich ein Weib, nur für Brahman nicht, weil er einzig der Lehre, dem Gebet und Gottesdienst obliegen sollte in Demuth und ohne sich zu zerstreuen. Aber Brahman forderte eine Gefährtin. Da gab ihm Birmah im Zorne eine Tochter aus dem Geschlechte der Daints, so dafs nun alle Priester einerseits von einem hohen Geiste, andererseits von einer dämonischen Frau ab-

stammen. Hier also schon Begriffe von Ehelosigkeit, als Erfordernifs des Priesters.

§. 8.

Nach Indischer Ansicht ist die Existenz der Welt in vier grofse Zeiträume, Yuga's genannt, eingetheilt. Das erste Weltalter heifst Satia-yug, das des Brahma oder Schöpfers, das zweite Tiraita-yug, das dritte Dwaper-yug, beide des Wischnu oder Erhalters, das vierte Cali-yug, des Schiwa oder Zerstörers. Im vierten ist jetzt die Welt. Daran schliefst sich die Lehre von den zehn Avatars oder Menschwerdungen des Wischnu, der erhaltenden Gotteskraft, so oft wegen der Gottlosigkeit der Menschen eine solche Hülfe der Vorsehung nöthig ist. Die Avatars sind unter die Yugs vertheilt. Im ersten Avatar erscheint Wischnu als Fisch, im zweiten als Schildkröte[38]), im dritten als Antelope, im vierten als männnlicher Löwe, im fünften als Zwerg, im sechsten als Paraschri-Rama, im siebenten als Rama-Thandra, im achten als Pala-Rama mit der Pflugschar, im neunten als Buddha, im zehnten als Zerstörer Calci. Im ersten Avatar, als die Welt im Argen lag, kam die grofse Ueberschwemmung, die Sündfluth, die der Gegenstand des ersten Purana ist (Asiatt. Abh. I, p. 359 ff. Polier l. c. T. I. Introd. p. 38 sqq.). Diese vier Yuga's zusammen haben eine Dauer von 4,320,000 menschlichen oder 12000 Götterjahren. Beim Ablauf des vierten tritt das Weltende ein. Schiwa verbindet sich mit Wischnu als Calci, und verbrennt die Welt durch den Feuerwind, doch so, dafs die Saamen aller Dinge in die Bärmutter der Bha-

38) S. die Abh. zur S. u. M. T. XXV.

vani, den Lotus, das Symbol der ewigen Zeugungskraft, aufgenommen werden, woraus eine neue Welt wird (daher Schiwa der Zerstörer zugleich Gott der Zeugung und des Lebens). Also auch hier die Lehre von der Fortdauer der Substanz der Welt beim Wechsel der Formen, Rückkehr aller Wesen in die Gottheit, in welcher alle Dinge ruhen, und die der Anfang, das Mittel und das Ende aller Dinge ist.

§. 9.

Blick auf die Vielgötterei der Indier; Schri-Rama, Sita und Hanuman; Indischer Thierdienst; Verwandtschaft der Indischen und Aegyptischen Religionen.

So wenig es hier zweckmäſsig scheinen möchte, alle einzelnen Gottheiten der Indier aufzuzählen [39], so ist es doch nöthig, um einen Begriff von dem Geiste und Tone der Indischen Heroenfabel zu geben, noch zwei bedeutende mythische Personen, den Schri-Rama und den Krischna, aufzuführen, welche nach manchen Mythen auch mit dem sechsten und neunten Avatar in Verbindung stehen.

Schri-Rama, die sechste Incarnation des Wischnu, ist ein schöner, junger Held, mit Bogen, Pfeil und Schlange, und wird grün gemalt. Er ist der kräftige Führer des Pfluges und der unwiderstehliche Krieger. Seine Gattin ist Sita (d. i. der gepflügte, fruchtbare Boden). Er macht weite Kriegeszüge, giebt Gesetze,

39) Die Indische Mythologie in ihrem ganzen Umfange ist enthalten in den sämmtlichen Bänden der Asiatick Researches, in den Werken des Paulinus a S. Bartholom. und de Polier und dem mythologischen Wörterbuche von Majer.

und bezwingt den König Rawana von Seilan (Ceylon) durch seinen Trabanten Hanuman, den Gott des Windes. Sein Mythus, wie seine Prädicate und die ihm zu Ehren gestifteten Tänze, veranlaſsten den Paulinus, ihn mit dem jüngern Bacchus der Griechen zu identificiren, worin ihm schon Jones vorangegangen war, der in dem Affen Hanuman, welcher mit seinen Gehülfen die Rama-Brücke[40]) (Adamsbrücke genannt) von Felsen über die See nach Ceylon gemacht, und in dem groſsen Indischen Affengeschlechte die Satyrn des Indischen Gottes erblickt, der auch Befreier der Völker heiſst, und die erhaltende Kraft der Natur bezeichnete, dem zu Ehren der Krieg von Lauca (gegen Rawana) am Feste Rama, am neunten Tage des neuen Monds des Tschitra (April), dramatisch vorgestellt wurde. Richtiger aber ist es, in dem Schrirama mit seinem Affen den Hercules (Dorsanes) mit den Cercopen zu erkennen. Hier läſst sich Mehreres vergleichen, z. B. die Affeninseln (Pithecusä) in Osten und Westen, die Steinwerke an den Meeresküsten (denn die Cercopen werden vom Hercules Melampygos [dem Schwarzen von Hinten] dienstbar gemacht, und vom Juppiter in Steine verwandelt) und Anderes[41]).

Ueber den Indischen Thierdienst nur Folgendes nach Paulinus (Syst. Brahm. p. 60.) und den Asiati-

40) Der Brückenbau des Hanuman mit seinen Gefährten aus dem Ramayana s. in den Abh. zur S. u. M. T. XXVIII.

41) S. Ovid. Metam. XIV, 69 sqq. Eustath. ad Odyss. XIX, 247. p. 695. Bas. Heynii Excurs. II. ad Virg. Aen. IX. Dessen Obss. ad Apollodor. p. 81. und Historr. Grr. Fragmm. p. 166 sqq. — Vergl.

schen Untersuchungen (IV. Bd. p. 86—88. dtsch. Uebers.). Acht Elephanten, als Symbol der Klugheit (daher hat Ganescha den Elephantenkopf) und Stärke, tragen die Welt; auf einem Schwane (Hamsa) fährt Brahma; ein rothgelber Adler oder Habicht (Garudha) trägt den Wischnu; des Käfers Hörner und Glanzflügel bilden die Sonne und die Planeten ab; der Rabe stellt die Seelen der Verstorbenen vor, die Schlange ist Symbol des Lebens und Attribut mehrerer Gottheiten. Ochs und Kuh aber werden eigentlich verehrt. Jener stellt den Schiwa vor, und hat in Indien ein Fest, wie der Apis in Aegypten es hatte. Die Kuh ist der Bhavani oder Lakschmi, als Allmutter, heilig. Eine Kuh tödten, zieht die Todtesstrafe nach sich. Beim Schwören und sterbend nimmt man ihren Schwanz in die Hand, wodurch die Wanderungen aus einem Körper in den andern abgekürzt werden sollen. Noch heut zu Tage ist nach dem Ceremonialgesetze der Brahminen das Durchkriechen durch die goldene Bildsäule einer Kuh ein Reinigungsmittel oder eine Art von Wiedergeburt. Eine Parallele dazu giebt die Aegyptische Legende bei Herodotus, wo, wie in mehrern andern Fällen, ein auffallendes Zusammentreffen Indischer und Aegyptischer Religionsbegriffe und Gebräuche Veranlassung giebt zu der Frage: ob zwischen Indiens und Aegyptens Cultus und Religionsglauben ein historischer (eigentlich: genetischer) Zusammenhang statt finde?

Man muſs hier innere Uebereinstimmungen von äuſseren Spuren und Zeugnissen unterscheiden. Von jenen sind die auffallendsten: Heiligkeit gewisser

Polier l. c. Vol. I. ch. IV. p. 321 sqq. und F. Schlegel l. c. p. 234—244.

(zum Theil derselben) Thiere und die Lehre von der Seelenwanderung; überdiefs die Verehrung des Lotus und des Lingam-Phallus. Dazu kommt Aehnlichkeit Indischer und Aegyptischer Baukunst, Hindostanische Gesichtsbildung auf Aegyptischen Mumienkasten und Mumiendecken [42]. Am meisten aber scheinen sich (nach Schlegel l. c. p. 112.) die Mythologie und Religion der Aegyptier ihrer ganzen Structur und ihrem Geiste nach häufig ganz an die Indischen anzuschliefsen. Aeufsere Gründe und Zeugnisse für den genetischen Zusammenhang giebt es aus alter und neuer Zeit, bei westlichen und östlichen Völkern. Eine Sage weifs von einer Indischen Colonie in Aethiopien [43]; eine bestimmtere, wonach Aegypten von Aethiopien her aus Indien eine Colonie empfieng [44], welche von einer Indischen Sage (Polier l. c. T. I. Introd. p. 51 sqq.) bestätigt wird. Gleichwohl drehen es einige neuere Forscher um, und lassen eine Aegyptische Priestercolonie nach Indien kommen und dort die Veda's lernen [45]. Neuere Untersucher lassen sogar die Hermesbücher nur die umgebildeten Veda's seyn (Görres l. c. p. 455.), und ein Englischer Schriftsteller behauptet hinwiederum (Millin Annal. Encyclop. 1818. Decemb. p. 317.): „Man braucht nur das zweite Buch Herodots mit den Religionen Indiens zu vergleichen, um sich zu überzeugen, dafs die Ureinwohner Aegyptens aus dem Orient gekommen seyen."

42) S. die Commentatt. Herodott. Cap. III. §. 28. Blumenbachs Beiträge zur Naturgeschichte Nr. XVII. p. 130.

43) Philostrat. Vit. Apollon. VI, 6. p. 253. Olear. S. darüber aber Heeren l. c. II. p. 390. 540 ff.

44) Syncell. Chron. p. 72. 151.

45) Jones in den Asiatt. Abh. I. p. 237—242. Larcher zum Herodot Vol. II. p. 523.

§. 10.

Krischna (Krishno)[46].

Krischna, d. i. schwarze Person oder die neunte Verwandlung des Wischnu, auch Krischnavatar (descensus in personam nigri) genannt, heifst der Starklockige, Gatte der Lakschmi, der Lotusäugige, Feind des Giganten Madhu, Erleger des Königs Ramsa, Sohn der Dewagui, Bester der Männer, mit Blumen bekränzt. Von sieben Brüdern, deren sechs umgebracht wurden, der jüngste, wird er allein gerettet, indem seine Eltern mit ihm über einen gefährlichen Fluſs fliehen, wobei die Schlange Caliga das Kind gegen Sonnenhitze und Regen schützte. Erwachsen tödtete er die von Kamsa gegen ihn geschickten Ungeheuer, den Kamsa selbst, führte Krieg gegen die Pandawen[47], wurde, nachdem er diesen beigelegt hatte, an einem Baume mit einem Pfeile durchschossen und starb, nachdem er geweissagt hatte, daſs dreiſsig Jahre nach seinem Tode das eiserne Zeitalter (die vierte Weltperiode, Kaliyuga) beginnen werde.

Paulinus (l. c. p. 152.) schlieſst aus einigen Stellen der Alten[48], daſs die Fabel vom Krischna astronomisch sey, und Krischna (der schwarze) die Sonne in der Verfinsterung (solem in eclipsi) bedeute.

46) Seine Mythologie ist der Inhalt des achtzehnten Puram, des Bhagavat und Mahabharat; s. Polier l. c. vom fünften Capitel an; Paulinus l. c. p. 144 sqq. Asiatt. Abh. IV, p. 66—70.

47) S. F. Schlegel l. c. p. 285. Polier l. c. Vol. I. Chap. VIII. p. 566 sqq.

48) Plin. H. N. VI 16. 20. 23. Arrian. Exped. Al. I, 1. Ptolem. Geogr. VII, 10.

Lesen wir nun aber, dafs Krischna von seinen Verehrern so sehr hoch gestellt wird, dafs er sogar vor Brahma den Vorzug behauptet (F. Schlegel l. c. p. 307.); lesen wir seine Geburtsgeschichte, wie seine Mutter mit zunehmender Schwangerschaft immer schöner wird, wie der Körper des Vaters und der Mutter in der Geburtsstunde selbst (zu Mitternacht am achten Tage des Mondes im September) von einer himmlischen Glorie strahlend und durchsichtig erscheint, und wie Krischna mit allen Zeichen des Wischnu und mit himmlisch schönem Angesicht zur Welt geboren wird, sehen wir endlich das Bild des Krischna, wie der blumenliebende, lichtstrahlende Knabe als Säugling auf der verherrlichten Mutter Dewagui Schoofse ruht, wie er das Opfer der Früchte empfängt, und sich durch die Gruppe der Thiere als künftigen Hirten ankündigt [49]); so werden wir uns nicht wundern, dafs man zwischen Krischna und christlichen Erzählungen Parallelen zog. Auffallender mag es seyn, dafs Paulinus und Kleuker (in den Asiatt. Abh.) an Griechische und Römische Gottheiten dabei erinnerten, und nicht bemerkten, dafs das Aegyptische näher liege. Es scheinen nämlich die Aegyptier in ihren Mythen vom Osiris und Sem-Herakles die Elemente des Krischna vereinigt zu haben. Der schwarze Krischna erinnert an den schwarzen Osiris. Krischna trägt an der Stirne das Zeichen der Sonne, den Lotus am Halse, unter der Fufssohle und in der flachen Hand das Dreieck oder ein magisches Fünfeck als Zeichen und Princip aller Erzeugung (Kleuker l. c.). Sonne, Lotus und Dreieck (Zeichen der Incarnation des Osiris; Comm. Herodott. I. p. 133.) kommen auch beim Osiris vor; auf diesen pafst auch die

49) S. die Abb. zur S. u. M. T. XXVI.

Heilschlange, die den Krischna schützt, der Todesbaum, an dem er stirbt, die Thiere um ihn, die Tänze der Nymphen (himmlischen Körper) um ihn herum, die er mit der Flöte begleitet, sein Beiname: der Beste[50]), und Anderes, so dafs wir in Krischna, wie im Osiris, das Lebensprincip der Leiber, aber auch die Einigung der Geister erkennen.

§. 11.

Indische Pneumatologie und Ethik.

Sie beruht auf einem Dualismus, auf dem Kampfe zwischen Materie und Geist. Es giebt zwei Classen von niedern Geistern, gute, Dejota's oder Sur's, böse, Daints oder Assur's genannt. Die bösen Geister stören die physische und moralische Weltordnung, und verursachen die Kriege mit den guten Geistern (Polier T. I. p. 198 sqq. vgl. p. 265. und den ganzen zweiten Theil).

Des Menschen Seele ist zweifach: 1) innere Seele, vernünftiger Geist (Mahat); 2) Lebensgeist (Kshetrajuga oder Jivatman), welcher den aus Elementen zusammengesetzten Körper, Bhutatman, bewegt[51]). In das Verhältnifs der zwei Seelen zu einander ist die ganze ethische Leitung des Menschen gesetzt. Brahma (Birmah) ist das Vorbild des Menschen, und aus seiner Geschichte ergiebt sich am besten die Indische Lehre vom Abfall und Rückkehr. Als Birmah (s. Polier I. p. 171 ff.) die Welt geschaffen, entwendete er einen Theil derselben. Wischnu und

50) S. die Abh. zur S. u. M. T. XXX.

51) Vgl. Plato's λογιστικόν (νοῦς, λόγος), θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν. Cic. Tuscull. I, 10. Acadd. II, 39 ib. Davis. Plotin. de Pulcrit. Praeparat. p. LXXI sqq.

Mhadajo (Siwa-Mahadewa), denen der höchste Geist den Raum zu vertheilen aufgetragen hatte, vermiſsten den Platz für die Unterwelt, Nark. Er gestand den Raub, und sie machten dafür seine Residenz Birmlok kleiner. Aber stolz darauf, die Veda's, den Spiegel der ewigen Weisheit, geoffenbart zu haben, wollte er dennoch mehr seyn, als jene. Auch entbrannte er in seine Tochter Sursety, die ihm aber entflieht. Zur Strafe für diese Anmaaſsungen sinkt Birmlok aus den himmlischen Sphären in die niedern Regionen hinab. Birmah demüthigt sich und büſst tausend Jahre hindurch. Aber der Höchste verzeiht ihm den Stolz noch nicht; er muſs ins Fleisch herabsteigen, und in jedem der vier Weltalter einmal eine Regeneration auf der Erde bestehen, er muſs Wischnu anbeten, und in den vier Wiedergeburten Wischnu's Incarnationen beschreiben. In der Satya-yug erscheint Birmah als ein Rabe. Als solcher giebt er das Gedicht Marcondai-Puram, den Krieg zwischen Bhavani und den Daints in der unsichtbaren Sphäre. Im Tiraita-yug kommt er als Mensch aus der niedrigsten Caste (Tschandal), unter dem Namen Valmiki; als ein gemeiner, sittenloser Mensch, der die Wanderer ermordet und beraubt. Das will er auch einst an zwei Rischi's verüben: da ergreift ihn Schauder. Die Rischi's bringen ihn zur Besserung und zu zwölfjähriger Buſse. Da erstarkt sein Geist und wird schöpferisch, erklärt die Veda's, besingt die vier ersten Incarnationen Wischnu's und dichtet den Ramayan, die siebente Herabkunft des Wischnu. Im Dwaper-yug erscheint er als ein Wunderkind, Bajas, Sohn eines Rischi, gleich nach der Geburt mündig. Er verfaſst den Mahabhârata, Bhagavat und andere Gedichte, wird endlich zum Propheten Muny, ohne jedoch ganz frei von Leidenschaft und Sinnenlust zu seyn. Im Cali-yug erscheint er als Caldas, der die verlorenen Gedichte

des Valmiki in ihrem eigenen Versmaaſse wiederherstellte, und zu groſsem Ruhme gelangte. Seitdem ist Birmah wieder hinaufgestiegen in die himmlischen Regionen.

Diese Büſsungswanderungen des Birmah aber sind sehr verschieden von den von Gott veranstalteten Incarnationen des Wischnu; denn diese sind Erlösungen der gesunkenen Menschheit, Erscheinungen Gottes im Fleisch aus Barmherzigkeit; wogegen die Wandelungen des Birmah Regenerationen sind und Metensomatosen, durch welche der Mensch überhaupt aus Körpern in Körper gehend, zuletzt zu Gott, seiner Quelle, zurückgeht (Polier I. p. 176 sqq.). Das Lob des Wischnu aber, der die hypostasirte Centripetalkraft ist, das Streben in die Gottheit zurückzukehren, ist eben das, daſs er bei seiner jedesmaligen Emanation der Neigung nach immer in Gott geblieben ist, während in Birmah die personificirte Centrifugalkraft erscheint. Die schöpferische Kraft (als Birmah personificirt) ist eine Entäuſserung von Gott, also gleichsam ein minus von Gott; Birmah ist der geringere Bruder Wischnu's, in ihm ist der natürliche und der wiedergeborene Mensch aufgestellt. Stolz ist der Grund des Falles seeliger Geister; Ertödtung seiner selbst, dem Leibe und Geiste nach, Verzichtung auf alles Selbstische ist Forderung an jeden Menschen und Bedingung seiner Rückkehr zu Gott. Dem Indier ist der Tod Eingang zum wahren Leben (Strabo XV. p. 1039.) und die Contemplation, das Bewuſstseyn (Schauen) der Gottheit, ist ihm höchste Seeligkeit schon in diesem Leben, nicht bloſs ein physischer Zustand, sondern ethische Vollendung und Selbstentäuſserung.

Nach mehreren Angaben der Alten soll auch die mit dieser Ansicht zusammenhängende Lehre von Belohnung und Bestrafung nach dem Tode, von der Seelen Unsterblichkeit und von der Seelen-

wanderung ihren Ursprung in Indien gehabt haben [52].

Die Seelenwanderung hat drei Grade nach verschiedenen Körpern: Steinen, Pflanzen, Thieren, und ist ein Zurückversetztwerden in diesen oder in einen andern Körper, bis der Mensch wieder rückwärts seine frühere Natur erreicht hat; und die überirdische Seeligkeit besteht in dem gänzlichen Verlust des Bewufstseyns, wobei aber das Bewufstseyn des göttlichen Ursprungs bleibt, also im Versinken in die Gottheit. Damit hängt auch der Glaube zusammen, dafs das Ertrinken im heiligen Ganges die Seele, gereinigt von allen Makeln, in den Schoofs der Gottheit führe [53].

§. 12.

Zur Einkleidung der Moral bediente sich der alte Indische Brahmine erstlich der bildlichen Gnome, wovon Folgendes ein schönes Beispiel ist [54]: Die Pflicht des Gerechten fordert, dafs er seinem Mörder nicht nur verzeihe, sondern ihm sogar wohlthue im Augenblicke, da ihn dieser mordet, gleich dem Sandelbaume, welcher im Augenblicke, da er hinstürzt, Wohlgeruch um die Axt verbreitet, die ihn fällte. Ferner wählte der Indier die Thierfabel, von welcher das oben angeführte Buch

52) S. Pausan. Messen. c. 32. §. 4. p. 574. Davis. ad Cic. Tuscull. I, 16. Herodot. II, 123. coll. Commentatt. Herodott. I, c. II. §. 24. Palladius in der Schrift περὶ τῶν Βραχμάνων und Casauboniana p. 13. coll. p. 219 sqq.

53) S. Jones in den Asiatt. Abh. IV. p. 63. der Deutschen Ausg. und dort Paulinus System. Brahm. p. 104. Wahls Erdbeschr. v. Ostindien II. p. 390 ff.

54) Ezurvedam übers. v. Ith; Bern u. Lpzg. 1794.

Sapientia Indorum (Kalila und Dimna) ed. Stark. viele Beispiele enthält.

Auch ein ganzes System der Ethik ist noch vorhanden, Niti-Sastra genannt; s. Asiatt. Abh. I. p. 21. Dtsch. Ausg.

Dieser bildliche Charakter spricht sich auch in den Vorstellungen und Darstellungen der höchsten Religionswahrheiten aus, namentlich in den Gebeten, Hymnen und Sprüchen über Gott und sein Wesen. S. z. B. eine Probe bei Bopp (über das Conjugationssystem der Sanscritsprache) p. 280.

Wie der Indier im Ethischen so glücklich die Natur beobachtete, und in ihr die grofsen sittlichen Wahrheiten darzustellen wufste, so gelang es ihm auch im Theoretischen, indem er die Religionsgeheimnisse gleichsam durch Naturtypen substantialisirte. So ward ihm z. B. von dem beständigen Emaniren und Resorbiren aller Dinge der Aswatha-Baum (auch Pipal, Pipala; s. Majer mytholog. Wörterb. I. p. 134. Wahl l. c. II. p. 788.) ein natürliches Bild und Symbol, weil von seinen Aesten Schöfslinge auf den Boden hinabgehen, die wieder Wurzel schlagen und von da zu einem neuen Baume aufwachsen (s. Asiat. Magazin II. Bd. p. 459. Herder in der Vorwelt S. 46.).

Die Emanationen und Incarnationen der Gottheit durch alle Aeonen hindurch, woraus das Gewebe der Mythen sich entwickelt und welche den Inhalt der Kosmogonien und epischen Gedichte ausmachen, stellte die Tempelarchitektur und Tempelsculptur an ihren Wänden in unzähligen Reliefs dar, gleichsam in verkörperten Mythen, heiligen Geschichten in Stein. Das zeigen noch jetzt die Grottentempel zu Elephante und Ellora. Hierhe gehören auch die Vereinigungen zweier Gottheiten in Einem Körper, besonders einer männlichen und einer

weiblichen. So findet sich Schiwa und die Parawati vereinigt, und durch ihre Attribute charakterisirt [55]).

Auf einem ganz andern Wege also, als Griechenland, finden wir Indien in dem Gebiete der Kunst. Hier ist der Charakter der Symbolik das Bedeutsame, im Gegensatze gegen das Poetische, Plastische und Schöne. Bei der ganzen Indischen Bildnerei herrscht die Grundidee, daſs die heiligen Bilder nur Erinnerungen seyen an das Wesen des Ewigen, dessen Bild viel besser im reinen Denken wohnt und im Herzen der Frommen. Die Innerlichkeit der Indischen Religion, im Gegensatze gegen die Aeuſserlichkeit der Griechischen, sucht nicht das Schöne, sondern das Erschöpfende. Daher der Ueberfluſs ihrer Götterattribute, von denen jedes seine Bedeutung hat. Daher die Ungenügsamkeit der Indischen Symbolik, das Streben Alles zu sagen, so daſs das Weltall in den Symbolen der groſsen Götter ganz und in jeder Beziehung dargestellt erscheine (s. Abb. zur S. u. M. T. XXII. nr. 1. die Trimurti, Tab. XXIX. und XXVII. Ganesa mit dem Elephantenkopfe, T. XXV. drei Avatars des Wischnu).

Da nun Maaſs das ewige Gesetz aller Schönheit ist, Unmaaſs das Seltsame und Ungeheure hervorbringt, so muſs das Indische Symbol, dem Bedeutsamen dienstbar, unschön, oft ungeheuer und furchtbar

55) S. Abb. zur S. u. M. T. XXIV. 2. — Der Kreislauf des Werdens und Vergehens ist dargestellt als Brahma, in einer Tamarablume aus dem Nabel des Wischnu hervorkommend, der mit Lakschmi auf einer vielköpfigen Schlange ruht; s. das. T. XXIV. 1. — Brahma als Hermaphrodit kommt vor bei Porphyrius (ap. Stobaeum Eclog. Phys. I, 4. §. 56. p. 145. Heeren. vgl. Jones in den Asiatt. Abh. IV. p. 44 sqq. S. auch die Abb. zur S. u. M. Tab. XXI. XXVII. XXIX.

erscheinen, wie in der Regel auch ihre Mythik[56]). Payne Knight (an Inquiry on the symbolical lang. §. 231 sqq. p. 192 sqq.) leitet aber mit Recht den ausschweifenden und dem Schönen entfremdeten Charakter der Indischen Bildnerei, Malerei und Architektur von dem scharfen Castendespotismus, von der natürlichen Furchtsamkeit und Sanftheit des Volkes, von dem Geiste ihrer überschwenglichen und nicht sowohl auf das Handeln als aufs Büfsen Werth legenden Religion und deren frühem Verfall durch die Braminen ab. Der Sinn des Indiers fand sich durch das Ungeheure und Groteske nicht gestört, und so konnte seine Bildnerei leicht vor der Griechischen den Vorzug des Ideenreichthums und contemplativer Tiefe gewinnen, da er in der Kunst gegen ihn weit zurücktreten mufs, welcher überhaupt das Clima, die Bewegungslosigkeit und Unthätigkeit der Indier, ihr beständiges Liegen und ihre strenge Verhüllung durchaus ungünstig sind.

56) Beispiele des Lieblichen und Zarten sind: der fliegende Genius, Abb. zur S. u. M. T. XXII, 2. Dewaki mit dem Krischna an der Brust T. XXVI.

Drittes Capitel.

Von der Medisch-Persischen Religion.

§ 1.

Einleitung.

Unter Persien verstehen wir hier die ganze Masse der Caucasischen und Nordindischen Länder, die durch den Namen Iran (im Gegensatze von Turan) bezeichnet wird, und deren Religion auch die Iranische heifst. Von derselben Gebirgskette, von der sich die Indische Religion nach Osten hin verbreitete, breitete sich die Iranische oder alt-Persische nach Westen hin. Diese Parsen-Religion ist eigentlich in ihrem Grunde eine einfache, naive Naturanschauung, eine Hirtenreligion, nur nicht so materiell und fetischistisch, als die alte Hirtenreligion Aegyptens. Sie ist Verehrung der Naturelemente und des Sternenhimmels; besonders der Sonne und des Mondes [1]. Nicht in Tempeln, sondern auf Bergen dienten sie ihren Göttern, und opferten ihnen das Leben der Thiere. In engster Verbindung mit dieser Naturreligion steht aber dort ein Religionssystem und eine Gesetzgebung mit dem Charakter eines mehr metaphysischen Denkens, den edlern Casten Persiens aus Medien mitgetheilt; welches beides nun amalgamirt die Medisch-Persische Religion oder den Magismus bildet.

§. 2.

Quellen. Ueberblick der Heroensagen, der Religionsperioden und der Denkmale.

Die Quellen sind entweder schriftliche oder Denkmale der Kunst. Zu jenen gehören zuvör-

1) Herodot. I, 131. Brissonius de regio Persar. princip. p. 357. 366.

derst aus der Bibel Ezechiel, Daniel, Esra, Nehemia, Esther. Dann Herodotus, die Bruchstücke des Ctesias, ferner Xenophon, Diodorus, Strabo, Arrianus, Philostratus, Diogenes Laërtius, Clemens von Alexandria, Eusebius, Damascius, besonders Plutarchus; Plinius, Curtius, die Scriptores historiae Augustae, Justinus [2].

Die Nachrichten der Alten über Persische Einrichtungen, Sitten u. s. w. hat gesammelt Barnabas Brissonius in dem Werke: De regio Persarum principatu LL. III. (cum notis Sylburgii ed. Lederlin. Argentor. 1710.) Schätzbar ist auch Hyde de religione veterum Persarum (Oxon. 1700. 4.) [3].

Unter den Orientalischen Quellen ist uns die wichtigste Zendavesta von Anquetil du Perron entdeckt und 1771 französisch herausgegeben; deutsch von Kleuker (Riga 1776. 3 Thle. 4. und dessen Anhang dazu, 2 Bde. Riga 1783. 4.), welcher die Aechtheit die-

2) Eine Sammlung dessen, was Griechen und Römer über Persische Religion berichten, hat Kleuker unter dem Titel Περσικά geliefert im Anh. zu Zendavesta II. Bd. 3. Thl. wozu sich aber noch bedeutende Zusätze machen lassen.

3) S. die Nachweisungen bei Beck in der allg. Weltgeschichte I, 1. p. 634 ff. Heerens Ideen I, 1. Hoeck Veteris Mediae et Persiae monumenta, Gott. 1818. Die morgenländischen Sagen finden sich in Muradgea d' Ohssons Gesch. der ältesten Persischen Monarchie, übers. v. Rink, Danzig 1806. Malcolm's history of Persia. Lond. 1815. Vergl. v. Hammer's Gesch. d. schönen Redekünste, 1818. 4. und desselben gehaltreiche Auszüge und Untersuchungen im 8 — 10ten Bande der Wiener Jahrbücher der Literatur. Sehr belehrend ist auch: Ayeen Akbery or the institutes of emperor Akbar, translated from the original Persian by Francis Gladwin, Lond. 1800. und Viscount Valentia Voyage and Travels to India.

ser Schriften vollkommen erwiesen hat [4]). Diese Religionsurkunden zerfallen in zwei Massen, von denen die einen in der Zendsprache, die andern im Pehlvi-Dialekt abgefafst sind. Die erste gilt allgemein als canonisch: Vendidad, Izeschne, Vispered (nebst den Neäsch, Afergans, Jeschts und Siruze). Vendidad heifst: zum Streit (wider Ahriman); Izeschne: Erhebung der Seele, Lobpreisung und Andacht; Vispered: Oberhäupter der Wesen. Diese drei machen den Vendidad-Sadé aus. Die zweite Masse ist der Bundehesch, eine Art von wissenschaftlicher Encyclopädie über Religion, Astronomie, bürgerliche Einrichtungen, Ackerbau u. dgl. Diesen Offenbarungen wird der Name Zoroaster (Zeraduscht, Zeredoschtro) d. i. Gold-Stern, Stern des Glanzes, vorgesetzt. Weder über Zoroasters Zeit, noch über sein Vaterland, noch darüber, ob nur einer, oder ob zwei gewesen, ist man einig. Es scheint, man müsse ein ideelles Fortleben des Namens Zoroaster mit der Fortdauer seiner Lehre annehmen (s. Kleukers Zendavesta III. Bd. p. 3. ff. Becks Anleit. z. Weltgesch. I, 1. p. 547.). Einige setzen ihn über sechstausend Jahre vor Plato hinauf, Andere bis in das sechste Jahrhundert vor Christo herab; man läfst ihn aus Chaldäa, aus Medien und aus Baktrien stammen.

Die Orientalische Phantasie setzt die Entstehung des Reiches in eine unendliche Zeitferne zurück. Eine Dynastie der Jyanians regiert während eines Aspar's, d. i. während tausend Millionen Jahren. Andere Schriftsteller wissen von einem Urreiche der Mahabaden vor der Sündfluth, auf welches die zweite Dynastie, die der Pischdadier, folgte. Die ältesten derselben

4) Die Sprecher für und gegen s. bei Welcker in den Nachträgen zu Zoëgas Abhandlungen, Gött. 1817. p. 413 ff.

sind Kaymaras, Siamek (der Frühverblichene, wie Maneros) und Huscheng oder Pischdad. Das sind die Patriarchen des ersten Gesetzes; das zweite kommt mit Hom (Homanes), der es den Dschemschid lehrt; das dritte bringt Zeradoscht dem Gustasp. Unter Dschemschid erreichte Iran seine höchste Glorie. Er ist der Inhalt der Sagen und Lieder der Iranier, wie Salomon bei den Ebräern und Alexander bei den Griechen. Er ist das Sonnenjahr, d. i. seit dieser Periode hatte Iran Sonnenjahre, er hat Esthakar, d. i. die in Felsen gehauene Stadt, erbaut, wo er beim Graben der Fundamente den Wunderbecher Giam (Dscham) fand, der zugleich Weltspiegel, Zauberspiegel und Gefäfs des Heils ist [5]). Er hat tausend Jahre gelebt und siebenhundert regiert. Unter ihm war die goldene Zeit; er ergründete die Eigenschaften der Gewächse, die Geheimnisse der Chemie und die verborgenen Schätze der Natur. Da ward er stolz und wollte Gott werden. Aber es kam das grofse Strafgericht mit Zohak. Dieser verkehrt Irans Glanz in eine tausendjährige Nacht: denn tausend Jahre regiert er, der Fürst dieser Welt. Feridun, aus Dschemschids Geschlecht, stellt Iran wieder her. Zohak wird gefangen gesetzt in einer Felsenhöhle. Das geschah in der Nachtgleiche. Seitdem feiern die Perser diese Periode (Mihirgian). Doch folgen späterhin neue Unglücksperioden.

Es folgt die dritte Dynastie der Kajaniden (die Starken oder die Männer des Bogens). In dieser Periode tritt wieder ein Lichtregent auf, Gustasp, Hirbud d. i. Feueranbeter beigenannt, in welchem mehrere Forscher den Darius Hystaspis erkennen wollen [6]). Unter ihm kam das dritte Gesetz.

5) S. hierüber den Dionysus I. p. 62.

6) S. Heerens Ideen I, 1. p. 459. Andere Cyaxares den ersten.

Zeredoschtro erschien und brachte den Feuerdienst. Bedrängt von Argiasb, Sohn des Afrasiab, wird er von seinem Sohne, dem starken Asfendiar, gerettet. Die letzte, bedeutendste Person der alten Heldensage vor Iskander ist Rustan (mit dem Rama der Indier und dem Hercules der Griechen vergleichbar), dem erstaunenswürdige Thaten und Riesenwerke der Baukunst, wovon noch zahlreiche Ueberbleibsel vorhanden sind, beigelegt werden.

Auch von dem Propheten Zoroaster erzählte die Sage viel: von seiner wunderbaren Geburt, wie er das heilige Feuer und das Wort des Lebens aus dem Himmel holt, zur Hölle niederfährt, und nach Erfüllung seiner Bestimmung sich auf dem Gebirge Elburz einsam der Betrachtung widmet.

In Unschuld, und bewufstlos das Gesetz erfüllend, lebten die Menschen unter der glückseeligen Herrschaft des grofsen Dschemschid. Unter ihm erweckte Ormuzd den grofsen Propheten Hom (Homanes). Das war der Baum des Erkenntnisses (Hom), der Quell alles Segens; wie der Hermes der Aegyptier und der Buddha der Indier. Er ist Stifter des Magismus, der Magier, welche Herodotus (I, 101.) als einen eigenen Stamm der Medischen Nation aufführt, wie die Leviten bei den Israeliten waren [7]). Sie waren eingetheilt in drei Classen. Die erste umfafste die Herbeds (Lehrlinge), die zweite die Mobeds (Meister), die dritte die Destur-Mobeds (die vollendeten Meister). Diese Priestercaste (Mag oder Mog heifst im Pehlvi Priester) bildete den ersten Stand des Reiches, war

7) Ueber die Magier s. die Nachweisungen bei Beck Anleit. z. Kenntn. der Weltgesch. I, 1. p. 646. Heeren I, 1. p. 479.

im Besitz aller Wissenschaft, sie waren Weissager, erzogen den König, waren seine Räthe und Richter, ohne dafs jedoch (wie in Aegypten) die Regierung ganz in ihrer Hand war. Sie besorgten den ganzen Gottesdienst, und schränkten die höhere Erkenntnifs auf die herrschenden Stämme ein; sie legten die Religionsbücher aus, kannten der Sterne Lauf und lasen aus ihnen die Zukunft. Ein solcher Magier war zu Gustasps Zeit Zoroaster, dem Alles beigelegt wird, was jene Priesterschaft seit Jahrtausenden gedacht hatte, so dafs dieser Name die ganze Entwickelungsperiode der Persischen und Magischen Religion bezeichnet.

Durch diese Religion der Magier wurde also die alte, einfache Naturreligion der Perser veredelt.

Die magischen Orakel des Zoroaster, die wir in Griechischer Sprache übrig haben [8]), sind vor Entdeckung der Zendbücher für ein neuplatonisches Machwerk angesehen worden. Mag die Form seyn, von wem sie will: der Inhalt ist uralt und hat sich durch den Wechsel der Zeit im Wesentlichen fortgeerbt.

Auch an gnomischer Weisheit waren die Perser reich. Der Abessynier Locman, geboren zur Zeit Davids, von dem die Perser als von einem schwarzen Sclaven von hoher Weisheit sprechen, war und ist noch ein berühmter Fabeldichter [9]). Was man von ihm erzählt, trifft theils mit dem Wischnu-Sarma der Indier, von welchem die Hitopadesa ist, überein, theils mit dem,

8) Sibyllina Oracula; accedunt Oracula Magica Zoroastris etc. ed. Gallaeus, Amstelod. 1689. 4. vgl. Tiedemann: Quaestio, quae fuerit artium magicarum origo, Marb. 1787. 4.

9) Arabisch mit einer Lateinischen Uebersetzung sind seine Fabeln herausgegeben Amsterd. 1676. 4. vgl. Herbelot Bibliotheque Orientale Vol. II. p. 485. à la Heye 1774. 4.

was die Griechen von ihrem Aesopus sagen, welcher in die Zeit des Cyrus fällt.

Ohne Zweifel hatte das alte Persien auch seine Epiker und Historiker, wie schon Xenophon im Anfange der Cyropädie zu verstehen giebt (I, 2, 1.). Von Reichsurkunden, gewifs auch durch die Magier gefertigt, spricht Diodor (II, 32.) [10]; und wirklich tragen die Ueberreste der Persischen Geschichte des Ctesias den Charakter einer Regenten- und Hofgeschichte. Ein grofses Epos aber ist besonders hier zu nennen, der Schahnameh von Firdusi, etwa 1020 Jahre nach C. G. Dieses grofse Werk von sechzigtausend Strophen enthält die alten Sagen und die Geschichten der Vorfahren des Fürsten, auf dessen Auftrag es gefertigt wurde. Es ist, obgleich aus späterer Zeit, für die Kenntnifs Persiens von grofser, auch historischer, Wichtigkeit, indem es zum Theil aus uralten, von Griechen und Römern unbeachtet gebliebenen, Traditionen, anderntheils aus alten Urkunden geschöpft ist [11].

§. 3.

Medische und Persische Architektur-Monumente.

Neuere Reisende haben diese Monumente besucht und beschrieben, aus deren Werken wir einen schätzenswerthen Auszug haben von C. F. Chr. Höck: Veteris Mediae et Persiae monumenta, Gotting. 1815. Die Li-

10) S. Brissonius l. c. p. 294—305.

11) S. darüber Herbelot Bibl. Or. T. II. p. 37. und T. III. p. 230. Görres hat uns jetzt durch eine abgekürzte Uebertragung das Werk selbst genauer bekannt gemacht: Das Heldenbuch von Iran aus dem Schah-Nameh des Firdusi, in 2 Bänden. 8. Berl. 1819.

teratur über alle Persische Monumente giebt Beck in seinem Grundrifs der Archäologie p. 31. und in den Zusätzen p. XIV. vgl. Journal des Savans, Paris 1818. März und April.

Diese Denkmale gehören aber in sehr verschiedene Perioden, von den Achämeniden und früher bis in die Zeiten der Sassaniden herab. An manchen wurde in verschiedenen Zeiten fortgebaut, so dafs an einem Denkmale sich oft mit aller Mühe die Zeiten nicht bestimmt ausmitteln lassen. Aus den Zeiten vor Cyrus (vor 560 v. C. G.) sollen die Ueberreste seyn, die man in der Gegend der Stadt Kirmanschah in Grofsmedien findet, und die als Werke der Semiramis angegeben werden, von denen Diodorus im zweiten Buche Nachricht giebt; ferner die Ueberreste von Ecbatana, der Residenz der alten Medischen Könige, von Dejoces erbaut 710—657 vor Chr. G. (s. A second Journey through Persia, Armenia and Asia minor, by James Morier, Lond. 1813.), und verschiedene andere. Unter den eigentlich Persischen Monumenten aus der Achämenidenzeit in der Landschaft Persis oder Farsistan sind die bedeutendsten die von Pasargadä nebst dem Grabmale des Cyrus, und besonders von Persepolis oder Tschilminar, 522—586 vor C. G. und die von Nakschi-Rustam oder den königlichen Gräbern, welche in die Zeit von 465—334 vor C. G. gehören [12]). Das Grabmal des Darius Hystaspis ist abgebildet in den Abb. zur S. u. Myth. T. XXXII. Die Beschreibung der neuern Reisenden davon stimmt vollkommen überein mit der Nachricht, die wir in den Fragmenten des Ctesias (C. 15) haben. In dieser Ge-

12) Ueber die Ruinen von Persepolis ist ausführlich gehandelt von Heeren und Grotefend in Heerens Ideen u. s. w. I. Bd. und von Höck l. c.

gend war der Stammsitz, ja so zu sagen die Heimath und die Nekropole der Persischen Könige seit Cyrus; es war ein heiliger Nationalort, von wo der König ausgieng und wohin er wieder zurückkehrte. Hier empfieng er die höhern Weihen, hier war sein Hauptschatz in Gewölben und Grüften. Pasargadä war die alte Lichtstadt der Lichtkinder (der Parsen), eine heilige Gegend, wie Jerusalem dem Ebräer, Thebä und Memphis dem Aegyptier, der Ort, wo die Könige von ihren Thaten bei ihren Vätern ausruhen, das grofse Lararium der Edlen von Iran.

Aufserdem befinden sich in der Nähe von Tschilminar und an andern Orten noch mehrere Ueberreste von alten Bauwerken mit Keilschriften, deren Zeit sich nicht genau bestimmen läfst. Endlich in der Landschaft Aderbidschan (Media Atropatena, dessen Hauptstadt Gaza war) Reste von ungeheuern Mauern[13], mit den sogenannten Cyclopischen vergleichbar, die Höck für Ueberreste der alten Stadt Gaza hält.

§. 4.
Anlässe und Grundlehren der Medisch-Persischen Religion.

Die Heimath der naiven Hirtenreligion, die früher von einer gebildetern Menschheit veredelt wurde, ist das Land der Lichtkinder, Farsistan. Diese gebildetern Menschen sind gekommen aus Aderbidschan, wo die Naphthaquellen sind, und sich oft das auf den Seen schwimmende Harz entzündet und des Nachts in Flammen auflodert, die dem ungebildeten Menschen als eine Erscheinung der Gottheit vorkommen mochten. Hier haben wir vielleicht eine physische Wurzel jenes Feuerdienstes und jener Lichtreligion. Eine andere mögen

13) S. Höck l. c. p. 157.

die Gebirgslocalitäten seyn. Albordj ist der Mittelpunct in diesem Systeme der Perser und auch der Mittelpunct, der Nabel, der Erde, der Berg der Berge, von dem die Propheten herabsteigen. — Der Blick von den Gebirgen herab kann in diesem Volke die Ideen von unendlichem Raum und unendlicher Zeit geweckt haben, ferner die einfache Ansicht von der Begränzung der Zeit durch Tag und Nacht, und so den Keim von jenen drei Grundprincipien: a) von der Zeit ohne Gränzen, b) von Licht und Dunkel, Ormuzd und Ahriman, von jenem als Geber des Lichts (Tag), von diesem als Beflecker des Lichts (Nacht). Daraus entwickelte sich dann die Idee von dem Licht, als dem Guten, und dem Dunkel, als dem Bösen. Der Wechsel zwischen Licht und Finsternifs erscheint dem streitbaren Volke als ein Kampf. Da wo die Lichtkinder sich vereinigen, da ist das Land des Ormuzd, Iran; über die Berge hinaus aber ist das Steppenland, das Land der Finsternifs, des Ahriman, Turan; daherein sind die feindlichen Nomadenvölker gebrochen.

Die Grundidee der alt-Persischen Weltansicht ist also die eines Dualismus von Licht und Finsternifs, und eines Kampfes zwischen beiden, der sich mit der Niederlage der Finsternifs endigen wird. Diese obersten Principien sind als zwei Wesen gedacht: Ormuzd, reines Licht, gutes Wesen; Ahriman, Finsternifs und das Böse, aus Neid böse geworden.

Das Ewige ist seinem Wesen nach Wort [14]); vom Throne des Guten ist gegeben das Wort, Honover, das reine, heilige, das da war, ehe der Himmel war und irgend ein Geschaffenes.

Aus diesem und durch dieses ist das Urlicht, das Urwasser und Urfeuer, und durch dieses dann das

14) Diefs und das Folgende nach Zendavesta von Kleuker Th. I.

wirkliche Licht, Wasser und Feuer geworden. Dieses gute Wort ist Ormuzd, aus des Ewigen Saamen gezeugt, Erstgeborner aller Wesen, fort und fort Licht, unermeſslich heilig, hervorgekommen aus der Mischung von Urfeuer und Urwasser. Er ist Wissenschaft und Geber der Wissenschaft; ihn hat die Zeit ohne Gränzen zum König bestellt; er ist begränzt durch den Zeitraum von zwölftausend Jahren, und sie behauptet ihre Herrschaft über ihn (Görres Mythengesch. I. p. 220.). Ihm gegenüber tritt Ahriman, Grund und Wurzel alles Unreinen. Sein Abfall kam nicht vom Ewigen, sondern aus ihm und durch ihn ward die Finsterniſs geboren. Die Persische Lehre aber erkannte ein Urprincip dieser Zweiheit an, die Zeit ohne Ende, Zeruane Akerene, den Schöpfer von Ormuzd und Ahriman. Durch sie ist Zeruane, die lange Zeit, das groſse Weltjahr von zwölf Jahrtausenden bis zur Auferstehung. In dieser ist das All der übrigen Wesen, sie selbst aber ist geschaffen. Jene höhere Einheit erkennt nicht nur der ganze Bundehesch an, sondern wir haben auch dafür mehrere Zeugnisse der Griechen. So sagt Aristoteles (Metaphys. XIV, 4.), es hätten die Magier als oberstes Princip das Urgute, welches Alles erzeugt hat, angenommen. Auch Pythagoras soll seine Lehre von der vollkommenen Monas, als Mutter aller Dinge, und der von jener erzeugten Dyas, aus jener Zoroastrischen Idee hergenommen haben, und die Neuplatoniker bekannten sich gleichfalls zu dieser Lehre, die sie von Zoroaster herleiteten [15].

15) S. auch über diese Ansicht den Damascius de principiis (in Wolfii Anecdd. Gr. T. III. p. 259.) cf. Diog. Laërt. I. §. 8. Ueber den Pythagoras s. Fabric. B. Gr. I. p. 305. Harles.

§. 5.

Höhere Ansicht des Magiersystems.

Das Problem der Welt (die Entäufserung Gottes) fafste die höhere Lehre der Magier nicht geschlechtlich, durch Liebe, wie die Indier, sondern durch den Gegensatz von Licht und Finsternifs, von gut und böse. Daher denn ihre Grundlehre: Alle Dinge bestehen in der Mischung des Gegensatzes; oder: Das Endliche hat sich durch ethischen Kampf der beiden unendlichen Principien in Gott gesetzt. Zwiespalt giebt den Dingen das Daseyn; sobald die Gegensätze sich in ihre Quelle auflösen, hören auch die endlichen Dinge auf. So lehrte wohl aus dieser Quelle des Magismus der Jonische Philosoph Heraclitus: der Krieg ist der Vater aller Dinge [16], und Empedocles setzte nach derselben Ansicht das Entstehen und Bestehen aller Dinge in die Verbindung des Streites (νεῖκος) und der Freundschaft (φιλία).

Der Grund der Mischung des Lichtes mit dem Dunkel und der Befreiung des Lichtes von der Finsternifs ist Zeruane-Akerene. Gott, vor den beiden Principien Eins in sich, hat zuerst gesetzt das Licht, damit aber auch den Gegensatz, Finsternifs; er hat sie zugelassen, nicht gewollt. Er hat sie zugelassen, damit die ethische Kraft im Kampfe sich verherrliche. Aber endlich wird die Schranke in das Gute selbst aufgenommen, der Zwist wird in Licht und Liebe ausgesöhnt.

16) Τὸ γὰρ ἓν, sagt er, διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεται; Plat. Sympos. c. 14. p. 30. Ast. p. 187. a.

§. 6.

Dämonologie, Kosmogonie und Eschatologie.

Jeder der zwei höchsten Geister hat sein Reich. Ormuzds Reich theilt sich in himmlische und irdische Wesen in verschiedenen Abstufungen. Drei hat das Geisterreich: zuerst die sieben Amschaspands, unsterbliche Geister, dann die acht und zwanzig Izeds, und endlich unzählige Feruers [17]). Ormuzd ist Schöpfer und erster der Amschaspands; Bahman, der Vorsteher der übrigen, der zweite; der dritte Ardibehescht, der Feuergeist; der vierte Schahriver, König der Metalle; dann Sapandomad, Ormuzds Tochter (Mutter der ersten Menschen, Meschia und Meschiane); der sechste Khordad, König der Zeiten; der siebente Amerdad, Schöpfer und Schutzgeist der Bäume, des Getreides, der Heerden [18]).

Die Izeds hat Ormuzd geschaffen zum Segen und Schutze des reinen Volkes. Unter ihnen und den Amschaspands stehen die Monate, Tage und Tageszeiten (Gahs) und die Elemente. Die Izeds dienen den Amschaspands, wie diese dem Ormuzd. Sie sind theils männlich, theils weiblich. Unter den Izeds ist auch Mithra (Moher), welcher der Erde Licht giebt, und Khorschid, die Sonne.

Die Feruers sind die Prototypen der Wesen, die reinsten Ausflüsse des Ormuzd, unsterblich; durch sie lebt Alles in der Natur. Im Himmel halten sie Wache wider Ahriman, und bringen die Gebete der Frommen hinauf. Auf Erden in Körpern streiten sie wider die

17) Plutarch. de Isid. et Osirid. c. 47. p. 369. p. 514 Wytt.

18) Görres Mythengesch. I. p. 227 ff. Zendavesta von Kleuker I. p. 1

bösen Geister. Jedes Wesen, auch Ormuzd, hat seinen Feruer. Sie sind die ideale, alles übrige die geschaffene Welt. Hier ist also Idealismus neben hoher ethischer Tendenz. Jeder Parse hat sein reines Urbild, das sein Leitstern auf Erden seyn soll.

Das Reich des Ahriman hat sieben Erzdews (ihn mitgerechnet) und unzählige niedere Dews, wie das Lichtreich unzählige Feruers hat. Ahriman hat sie zur Zerstörung des Lichtreiches nach seinem Falle hervorgebracht. Er schuf zuerst den Erzdew Eschem, den Dämon des Neides mit sieben Köpfen, den Widersacher des Serosch (des Ormuzd, als irdischen Königs). Jeder Erzdew hat seinen Widersacher unter den Amschaspands; sie werden von den untern Dews bedient; jeder ist Ursache besonderer Uebel. In Thier- und Menschengestalten erscheinen sie. Bei Ormuzds endlichem Siege werden sie vernichtet. Nach Einigen lebt dann Ahriman, aber ohne Herrschaft, fort.

In der Kosmogonie ist Ormuzd Lichtschöpfer. Er sprach zuerst das Schöpfungswort Honover, und spricht es noch jezt fort und fort. Vom unbeweglichen Himmel (Sakhter) aus schuf er den umkreisenden Himmel (Peiraman) in fünf und vierzig Tagen. In der Mitte, der Wohnung des Ormuzd, ist die Sonne, Khorschu, und ihre Sphäre Khorschidpai. Dann schuf er den Mond und den Mondgau, Mahpai, unter ihm den Fixsternhimmmel, Satterpai, nach zwölf Thierzeichen. Darauf die Amschaspands und die Izeds; Ahriman dagegen die Erzdews und Dews. In fünf und sechzig Tagen war die Schöpfung des Menschen vollendet, in 365 Tagen schufen Ormuzd und Ahriman Alles, was ist. Der Tod ist von Ahriman

durch des ersten Menschen Sünde in die Welt gekommen; er erlöst aber auch den Parsen von seinem Streitdienste gegen das Böse. Der Seele jedes Todten suchen die Dews habhaft zu werden; allein war er gut, so suchen ihn die Izeds zu retten. An der Brücke Tschinevad richten ihn Ormuzd und Bahman, und die Guten werden über die Brücke in ein Land der Freuden geführt. Ist endlich die von Zeruane zugemessene Zeit des Streites vorüber, so kommt die Auferstehung der Guten und Bösen. Da werden sie gesondert, Ahriman in die Finsternifs gestürzt, die Berge zerschmelzen mit Metallen, die Seelen werden durch die Feuerströme geläutert und seelig. Alles ist nun verjüngt, Ormuzd herrscht, es ist ein Lichtreich. Ormuzd mit den Amschaspands, und Ahriman mit den sieben Erzdews bringen dem Ewigen (Zeruane Akerene) ein gemeinsames Opfer, und damit ist aller Dinge Schlufs [19].

§. 7.

Ethik, Liturgie und religiöse Ansicht des Lebens.

Mithras ist jedes Parsen Vorbild, sein Wesen ist Licht, der Zweck der ganzen Religion dar Parsen ist Lichtwerdung, das ist ihm Sieg des Guten durch die ganze Natur, im Leibe, Geiste, Hause und Staate. Religion, Liturgik, Ethik, Politik und Oeconomie sind ein organisches Ganze. Das Urwort Honover, Enohe verihe (d. i. ich bin oder es sey), der ewige reine Wille, brachte die gute Welt hervor, und be-

19) Zendavesta von Kleuker I. p. 24 ff. Görres Mythengesch. I. p. 235. Anhang zu Zendav. Bd. I. Th. 1. p. 276—286. Man vergl. hiermit die Nachrichten der Griechen bei Plutarchus de Isid. et Osir. l. c. und mit diesen wieder Izeschne Ha XXX. p. 118. Anhang z. Zendav. I, 1. p. 139. und II. 3. p. 85. nr. 182.

siegte das Böse. Die Welt, sofern sie gut ist, ist das ewig fort gesprochene Wort des Ormuzd, dafs alle Amschaspands, Izeds und Feruers, alle Geister durch die ganze Natur mitsprechen, das der Grund alles Daseyns ist. Zoroasters Gesetz ist der Leib jenes Urwortes von Ormuzd, es heifst selbst Zendavesta, d. i. lebendiges Wort.

Mit dieser Idee hängt die von der unwiderstehlichen Macht des Gebetes zusammen; daher die immer abwechselnd unterhaltenen Gebete der Magier, die beständigen Horen, welche die Magier nach den verschiedenen Sonnenständen abwechselnd lesen mufsten. Das gleichsam auf Erden nachgebildete Wort darf nicht verhallen, wenn nicht die Welt vernichtet werden soll. Der Hauptinhalt von Zoroasters Liturgik und Ethik ist: Ormuzd, den König der Welt, erkennen in Reinigkeit seines Herzens, seine Schöpfung hochachten, Zoroaster für Gottes Propheten halten und Ahrimans Reich zerstören (Zendav. I. p. 39.).

Hiedurch bestimmen sich dann die einzelnen Vorschriften. Sie gehen a) auf Ordnung. Das Reich Iran ist ein Abbild des himmlischen Reiches, ein grofses System von Abstufungen, wo nichts allein steht; daher auch hier die (wahrscheinlich sieben) Casten, die sieben verschiedenfarbigen Mauern von Ecbatana, Dschemschids Eintheilung der Nation in vier Classen nach den vier Elementen u. s. w.; b) auf Reinheit des Leibes und der Seele, an sich und andern. Der Parse darf sogar die Elemente nicht verunreinigen. Daher das Penom (der Vorhang des Mundes), um das Feuer nicht durch den Odem zu verunreinigen. Pars heifst das Lichtland, Parsi der Klare. Daher auch die Verch-

rung der Elemente[20]) und der Gestirne; besonders Wasser- und Feuerdienst. Der Perser unterschied aber zwischen Feuer als Materie und zwischen Urfeuer, von welchem jenes ein Bild ist. Das Urfeuer ist das Band der Einigung zwischen Ormuzd und der Zeit ohne Gränzen, der Saame, woraus Ormuzd alle Wesen geschaffen hat. Das Feuer ist männlich, das Wasser weiblich; aus beiden ist das Licht entstanden. Feuer zum Dienste des Urfeuers brannte in allen Häusern, auf allen Bergen; vor dem Könige wurde das heilige Feuer vorausgetragen; man errichtete heilige Feuerheerde, Dadgahs (s. die Abb. zur S. und M. T. XXXII. die oberste Abtheilung). Der höhere Sinn dieses Feuerdienstes ist also blofs symbolisch: es wird nicht das materielle Feuer verehrt, sondern das Princip desselben. Endlich c) gehen jene Vorschriften auch auf Fleifs. Es liegt hier ein System der Landescultur unter Bildern von Licht und Finsternifs. Ormuzd ist der Hervorbringer alles Segens (Lichtes); alles Gedeihen ist durch sein Wort. Die Schlangen, Bilder des Ahriman, und alles Verderbliche rottet er aus. Dschem, der zuerst Persien cultivirte, ward daher im Mythus symbolisirt als Spiegel der Sonne, als Sonnenjahr, welches mit dem agrarischen Systeme zusammenhängt. Er hat zuerst mit dem goldenen Sonnendolche die Erde gespaltet; darum ist Iran das Land des Fleifses und der Agricultur; Turan das Land der schweifenden Nomaden, wo Unordnung herrscht. Daher auch die Paradiese[21]) der Perser, worin der Regent eine Lichtschöpfung darstellte,

20) Herodot. I, 131.

21) d. i. Park; s. Heeren Ideen I, 1. p. 504. Gesenius Hebr. Wörterb. v. פַּרְדֵּס, Xenoph. Oecon. IV, 13. Pollux IX, 13. ib. Interpr. Sturz. Lex. III. p. 417. Biel Thesaur. philol. V. T. III. p. 19 sqq.

und gleichsam ein Abbild von dem im Gesetzbuch idealisirten Iran lieferte.

Diesem Cultursytem war das *ganze Dogma* förderlich. Besondere Genien standen der Erde und ihren Producten vor. Die Pflichtenlehre war auf den *Kalender* gebaut. Das Dschemschids-Jahr der Perser hatte 360 Tage und fünf Schalttage, und die Grundidee dieses Jahrs war eine *fortdauernd sich entwickelnde Schöpfung*. Es wurde eingetheilt in sechs *Gahanbars* (Jahreszeiten) und in kleinere Abschnitte. Der Tag war gleichfalls eingetheilt in *Gahs* (Zeiten), und jeder Zeitabschnitt hatte seinen himmlischen Vorsteher unter den Amschaspands und Izeds, zu welchem man betete. In den fünf Schalttagen verehrte man die Feruers, die jenen vorstanden; *ein Fest aller Seelen*. Der ganze heilige Dienst der Magier hieng an diesem Kalender, die Vorschriften des Zendavesta sind nach ihm geordnet. Mit Allem diesem hängt zusammen die Vorschrift der *Wachsamkeit* und Streitfertigkeit; wie Ormuzd thut, so soll jeder Parse in jedem Augenblicke *wachen* und *wehren*.

Diese Religion gieng also *ursprünglich* aus von der Vorstellung *der lebendigen Haushaltung der Natur*, und diente dann der *Staatsordnung* und *Abstufung* in einem *orientalischen Reiche* zum Vorbilde.

Bei Vergleichung der Persischen Religion mit der Indischen finden wir in Indien den durch alle Religionen durchgehenden Dualismus in dem nationell gewordenen Glauben, *von der seeligen Vereinigung mit Gott* diesseits und jenseits, sehr gemildert: er ist in der Lebensansicht und im Cultus in jener seeligen Eini-

Suidas s. v. παράδεισος. Zonaras Lex. Gr. s v. p. 1501 sqq. ib. Tittmann. und die Ausleger zu Lucas XXIII, 43.

gung fast untergegangen. Darum ist der Cultus auf Ruhe gerichtet, auf Beschaulichkeit, auf Versinken des Individuums in die Universalität. Bei den Persern aber ist der entschiedenste Dualismus, der diesseits keine Ruhe gestattet. Daher war das Parsenvolk lebendig und rührig, wie die Elemente, die es anbetete, und herrschte über Asien, so lange es diesem Charakter treu blieb.

§. 8.

Charakter der Symbolik und Mythik der alten Perser.

Die Persische Religion konnte einer eigentlichen Kunstallegorie nicht günstig seyn; denn sie war Elementendienst mit Gestirndienst verbunden. Die Symbole des Urlichts und des Urwassers waren eben hauptsächlich das materielle Feuer und Wasser, und nicht sowohl menschlich gedachte und gebildete Götter [22]. Hatten sie aber gleich keinen Bildercultus, so fehlte es ihnen doch nicht an einem Reichthum von Symbolen. Dieser anscheinende Widerspruch läfst sich nur dadurch erklären, dafs, neben dem einfachen Elementencultus der Volksmasse und niedern Casten, fast eben so alt das ideen- und bilderreiche Ritualgesetz der Medisch-Bactrischen Religion von Hom und Zoroaster in den höhern Casten aufgenommen war. Hier einige Beispiele Persischer Symbolik.

Die verschiedenen Geister, die Amschaspands, Izeds und Feruers, waren durch Thiere symbolisirt. Die Thierwelt war ein Abbild der Geisterwelt. Wie

22) S. Herodot I, 131. vgl. Kleukers Anh. z. Zendav. Bd. II. Th. 3. p. 5. und 13. Ueber das Verbot der Tempel, Altäre und Götterbilder s. Winckelmanns Gesch der Kunst I. p. 156 n. Ausg. und Fea in den Anmerkungen das. p. 376 f.

die Dews, die Geister der Nachtschöpfung, den Geistern der Lichtschöpfung entgegenstehen, so sind in der Körperwelt alle Thiere entweder Thiere des Ormuzd (reine, nützliche) oder des Ahriman (schädliche); beide haben ihre Vorsteher, mit geistigen und körperlichen Kräften, in Thierform, aus verschiedenen Theilen der guten und bösen Thiere zusammengesetzt.

So war das Einhorn ein Symbol der ganzen reinen Thierwelt; seine Gestalt war aus Theilen der nützlichsten Thiere zusammengesetzt (Ochs, Pferd, Esel [23]). Dagegen war das Oberhaupt der Ahrimanischen Thierschöpfung der Martichoras [24]) (Menschenwürger), dessen Gestalt aus Menschen-, Löwen- und Scorpionstheilen zusammengesetzt ist.

Die wachsamen und scharfsehenden Geister waren durch Vögel symbolisirt. Sie gehörten der reineren Schöpfung an, und waren Feinde des Ahriman; daher Ormuzd durch den Habicht oder auch durch den Adler versinnlicht wurde. Auch die Vögel hatten ihr Oberhaupt, den Vogel Eorosch, vielleicht ein Bild der Zeit ohne Gränzen (Zeruane Akerene). Als solche, die in der Nähe der Götter schweben, waren die Vögel überhaupt Dolmetscher des Himmels. Man hielt Vögel in goldenen Käfigen im Pallaste zu Babylon unter Aufsicht der Magier, und nannte sie Zun-

23) S. Heeren Ideen I, 1. p. 175. das. Tychsen p. 615 ff. 3. Ausg. Rhode über Alter und Werth einiger morgenländ. Urk. p. 86 ff. 89 ff.

24) S. Ctesias Indic. c. 7. Aelian. H. A. IV, 21. Vgl. Tychsen l. c. p. 611. Ein Martichoras ist abgebildet in den Abh. zur Symb. und Myth. T. I. nr. 14. vergl. Niebuhrs Reisen II. T. 20. Rhode l. c. p. 93 ff. Heeren l. c. p. 276. 303.

gen [25]. Dagegen ist das Bild des Ahriman der Schlangendrache (Zendav. I. p. 6.). Seine Geister, die Dews, sind symbolisirt durch die Greifen, welche die Sage in die Wüste versetzt. Auch manche Amschaspands und Izeds wurden verkörpert, z. B. Behram (der lebendigste aller Izeds) durch einen muthigen Jüngling, durch das Roſs, durch den Ochsen oder durch das Lamm. Der Feruer des Königs wurde vorgestellt durch eine edelgehaltene menschliche Figur, deren niedere Theile in ein verhüllendes Gefieder ausgehen. Rosse, besonders weiſse, galten für heilig, sie waren der Sonne geweiht und wurden ihr geopfert (Brisson. l. c. p. 339 sqq Kleuker Anh. z. Zendav. II, 1. p. 86 sqq.).

Das Schöpfungswort Honover ward in drei Momenten symbolisirt [26]: als Licht- und Lebensgeist; im zweiten Moment unter dem Namen Hom als Lebensbaum (vgl. Apocal. II, 7. Art. XXII, 2. 14.); im dritten wird das Lebenswort Mensch; der erste Verkünder dieses Worts, Hom, auch Homanes genannt, der unter Dschemschid das Wort verbreitet und den Magismus gestiftet hatte, gleichsam Baum des Lebens und Saft der Unsterblichkeit.

Die Weltordnung und das Weltall ist versinnlicht durch Jamijem, den Becher des Dschemschid, der das Weltall darstellt, und den Dschemschid bei der Gründung von Esthakar fand.

25) S. Kleuker Anh. z. Zendav. II, 1. p. 104. vgl. Dorvill. ad Chariton. p. 588. ed. Amst. p. 560. ed. Lips. Philostrat. Vit. Apollon. I, 25. ib. Olear. p. 34.

26) Die Personificirung des Wortes gieng bekanntlich auch zu den Ebräern und in die Johanneische Darstellung des Christenthums über.

Auch das Sonnenjahr in seinen Perioden und den ihnen vorstehenden Geistern ward symbolisch angedeutet von dem Könige und seinem Hofe durch den abwechselnden Schmuck in Kleidung, Edelsteinen, symbolischen Gebrauch edler Metalle u. dgl. [27]).

§. 9.

Mitra — Mithras.

Es liegt diesem Mythus eine der erhabensten und reinsten Ideen des Alterthums zum Grunde, die auf eine dem Brahmaismus und Magismus gemeinschaftliche Urlehre zurückzuführen scheint, und die sich dann in verschiedenen Gestalten über Vorderasien, nach Aegypten und Griechenland, später nach Rom und bis nach Deutschland und den westeuropäischen Ländern verbreitete. Wir haben über den Mythus eine classische Stelle bei Plutarchus de Isid. et Osirid. c. 46. p. 369. p. 513 sqq. Wytt. Da heifst es: „Es glauben einige, es gebe zwei einander entgegenstrebende Götter, von denen einer das Gute, der Andere das Böse thue. So Zoroaster, der den Guten Oromazes, den Andern aber Arimanius nannte und hinzufügte: unter den sinnlichen Dingen gleiche jener am meisten dem Lichte, dieser der Finsternifs. Mitten zwischen beiden stehe Mithras. Daher nennen die Perser auch den Mithras den Mittler." Und Herodotus I, 131. sagt: „Die Perser opfern auch der Urania, und haben das von den Assyriern und Arabiern gelernt. Es nennen aber die Assyrier die Aphrodite: Mylitta, die Araber: Alitta (Alilat heifst sie III, 8.), die Perser aber Mitra."

27) Bochart. Hierozoic. T. II. Lib. V. c. 8. p. 715 sqq. und das. Aristoteles, Appulejus und Polybius; vgl. auch Apocal. XXI, 19 sqq. Plin. H. N. XXXV, 21. Solin. cap. 37. ib. Salmas. p. 501 sqq.

Aus dieser Stelle folgt klar, daſs mehrere Asiatische Völker ein und dasselbe weibliche Naturprincipium unter verschiedenen Namen verehrten. — Es ist also Mithras-Mitra eine mannweibliche Gottheit (ignis masculus et femina). Ist Mithra ein Ized, der die Sonne beschützt und lenkt, so konnte ihn Herodotus selbst mit der Venus-Urania zusammenstellen, in so fern dieser Ized der Sonne im Planeten Venus sein Sonnenhaus hatte [28]). Bedeutendere Winke giebt indessen Plutarchus. Er läſst den König Artaxerxes Mnemon zu Pasargadä Weihen empfangen in dem Tempel einer Göttin, die er mit der Athene vergleicht (Plut. Artax. c. 3. p. 1012. D.). Bei ihm (Vit. Lucull. p. 507. p. 232. ed. Coray) und bei Strabo (XVI. p. 1080. Almel.) wird das Heiligthum dieser Göttin Azara genannt, die Göttin selbst (Hesych. v. Ζαρῆτις ib. Alberti) Zaretis. Könnte jener Name an Asthara (Astarte) erinnern, so leitet andererseits die Bedeutung des Persischen Wortes Mihir (Liebe) [29]) auf das Daseyn einer Persischen Urania-Mitra, besonders da auch Firmicus Maternus (de errore profan. relig. I, 5.) sagt, die alten Perser hätten ihre höchste Gottheit in zwei Geschlechter zerlegt und die in ihr wohnende Feuerkraft als männlich und weiblich symbolisirt. Auch nach den Zendbüchern ist das Feuer, als das allwirkende Organ der Gottheit, theils männlich, theils weiblich, empfangend und gebä-

28) S. dagegen Silvestre de Sacy in den Noten zu St. Croix Recherches sur les mystères du Paganisme T. II. p. 12. sec. edit. Vergl. v. Hammer in den Jahrb. der Litt. Wien 1818. Bd. 1. besonders p. 19.

29) Hyde de vet. rel. Pers. c. 4. p. 107. Nach Schlegel (über die Spr. u. Weish. der Indier p. 14.) ist das Indische Wort Mitroh, Freund, Prädicat der Sonne.

rend. Für die ignis femina liefert Herodotus den Namen Mitra - Urania; der Begriff des ignis masculus befestigte sich in dem Namen Mithras. Der letztere ist allgemein bekannt; der erste erlosch, weil der Dienst der Mitra wahrscheinlich ein Geheimdienst war, und sie in andern Religionen unter andern Namen (Mylitta, Anaitis, Göttin von Comana u. s w.) bekannter wurde. Hätten wir mehr Nachricht von der Mitra, so würde sich wohl theils ihre Identität mit andern weiblichen Naturwesen ergeben, theils daſs ihr Cultus mit dem etwas sinnlichen Cultus der übrigen Wesen dieser Art manches gemein hatte.

Haben nach Herodotus die Perser die Verehrung dieser Urania von den Assyriern und Arabern gelernt, so muſs man unter Assyrien auch Babylonien begreifen (Herodot. I, 102. ib. Wessel.), also an das Chaldäische System, an den in Babylon einheimischen Sabäismus denken, und an den üppigen Dienst der Babylonischen Mylitta; zugleich aber auch an die Venus - Urania, die derselbe Historiker in Aegypten nach Atarbechis, d. h. in die Stadt Athor, versetzt, die also Athor ist. Ist nun in Mylitta zugleich der Begriff des Tellurisch-Fruchtbaren, das unter Proserpina und Hecate gedacht wurde, so ist Mitra wirklich Proserpina - Venus (von Mihr, Liebe) und sie hat ein männliches Wesen zur Seite, wie Isis den Osiris, und dieses ist Mithras, der auch Πέρσης heiſst, d. i. der Leuchtende; und Mann und Weib gehen zuletzt wieder in Licht und Feuer auf. Mitra mag wohl auch Περση geheiſsen haben, woraus das Griechische Persephone erwachsen ist.

Mitra - Persephone aber ist einerseits in Babylonien Mylitta, Vorbild der üppigen Semiramis, andererseits gewiſs auch (wie in Aegypten Isis Alles in

Allem war) in Babylon und Persien in der Geheimlehre erste Gottheit, so dafs ihr Mithras, das männliche Feuer, als Sohn untergeordnet war; Alles, was der Grieche unter Here, Ilithyia, Artemis, Hecate, Persephone u. a. vereinzelt dachte. Mylitta ist Lilith, das ist eben Ilithyia'; Artemis aber ist sie theils als leuchtende Luna, theils ist der Name Artemis selbst wohl Persisch; heifst doch Persien in der Sprache der Priester und ihrer Nachbarn Artaia (Herodot. VII. 61. Hellanicus ap. Steph. Byz. v. Ἀρταῖα).

Auch die Analogie im ganzen übrigen Alterthum spricht für die Annahme eines weiblichen Wesens bei den Persern; denn allenthalben finden wir die Gottheit als ein Doppelgeschlecht, in Männliches und Weibliches zertheilt. Den Namen theils der Mitra theils des Mithras erkennen wir auch in den Persischen Namen Mitradates, Mitrobates, Susamithres (Liliensonne Plut. Vit. Alcib. c. 39.). In den Griechischen Lichtreligionen verschwindet nachher Mithras ganz, und Sabazius und Bacchus treten dort als Mittler in den Mysterien an seine Stelle. In Kleinasien ward der Mithrasdienst mit den Sabazien vermischt, und so brachte ihn Pompejus nach Rom (Plut. Pompej. p. 631. C. cap. 24), wo dann die Grundidee Sonne, die physisch und ethisch schon darin lag, in dem Sol invictus im Römischen Mithrasdienste besonders hervortrat.

§. 10.

Entschieden ist, dafs in Persien das männliche Himmelsfeuer als Mithras verehrt wurde. Von diesem Mithrasdienste, der in dem Römerreiche späterhin als Geheimdienst sehr verbreitet war, zahlreiche Bildwerke veranlafste, und sogar nicht ohne Einflufs auf das Christenthum blieb, wissen wir weniger aus seiner

Quelle, als aus seiner spätern Gestaltung, da wir die alten Werke des Pallas und Eubulus über den Mithrasdienst 30) verloren haben, und die Inschriften, die von den Mysterien des Mithras reden, nach Freret 31) erst mit Constantinus dem Grofsen anfangen. Eine grofse Menge Untersuchungen über diesen Cultus hat man von Neuern, aufser von Freret, besonders von Phil. a Turre in den Monumentis veteris Antii (Burmanni et Graevii Thesaur. Antiqq. Italiae Vol. VIII. part. 4. p. 86 sqq.), Saintecroix, Dupuis, Zoëga (in seinen Bassirilievi di Roma und in seinen Abhandlungen p. 140 ff. mit Zusätzen von F. G. Welcker p. 394 ff.) und von Eichhorn (in zwei Abhandlungen: de Deo Sole invicto Mithra). Aufserdem haben noch viele andere Gelehrte sich darüber herausgelassen. Ueberall herrscht grofse Abweichung der Ansichten. Während Kirchenväter in diesen Mysterien dem Christenthum abgeborgte Gebräuche erblickten, will Dupuis (Orig. de tous les Cultes IV. p. 269) das Christenthum für einen Zweig der Mithrasreligion gehalten wissen, und hinwiederum Mosheim (ad Cudworth. syst. intell. T. I. p. 424.) im alt-Persischen Mithras blofs einen vergötterten Jäger erkennen; und Hyde (de rel. vet. Pers. c. 4.) läugnete die Verehrung des Mithras in Altpersien, während Dupuis einige Denkmale, wenigstens deren Originale, fünftehalbtausend Jahre vor unserer Zeitrechnung setzt.

Plutarchus a. a. O. nennt ihn den Mittler zwischen Ormuzd und Ahriman, d. i. er hat theils etwas von beider Natur (das ergiebt sich aus seiner Bedeutung als Sonne), theils ist er Vermittler (nach den Zendbü-

30) Sie werden citirt von Porphyrius de Abstin. IV. p. 349. 351. ed. Rhoer.

31) In den Memoir. de l'Acad. des Inscr. T. XVI. p. 276 sqq.

chern), theils ist er Richter zwischen beiden; welches letztere aus den uns bekannt gewordenen Mithrasdogmen erhellt. Endlich wurde er auch als Mittler zwischen Gottheit und Menschheit gedacht (s Welcker a. a. O. p. 118.).

Sowohl der Inhalt der Zendbücher und anderer Monumente, als auch viele Stellen Griechischer Schriftsteller beweisen, dafs Mithras die Sonne sey[32]). Es lassen sich aber auch aus Aethiopien, dem alten Lande des Sonnencultus, Spuren des Mithrasnamens (Mithras und Phlegyas als Religionsstifter und Gesetzgeber; Sisimithres)[33]) nachweisen, so wie in Aegypten der erste König der Sonnenstadt On Mitres oder Mestres heifst (Plin. H. N. XXXVI, 18.), bei Syncellus' (p. 52.) Mestraim. Mizraim (Aegypten) selbst heifst nach Forster (Jablonsk. Vocc. Aegg. p. 440.) Sonnenland. Aus Oberägypten kennt der ältere Griechenmythus einen Perseus; so heifst aber auch Mithras, und es führt also auch dieser Name nach Pars, in das Lichtland. Auf jeden Fall scheint sich diese Religion als ein im Orient weit verbreiteter Cultus ins hohe Alterthum zu verlieren[34]). Als Sonne heifst Mithras in den Zendbüchern Ormuzds Auge, der blendende und mächtig laufende Held, Befruchter der Wüsten, der erhabenste der Izeds, der Schlaf-

32) Jenes hat Anquetil gezeigt, dieses hat Wernsdorf ad Himer. Orat. in Laud. urb. Constantinop. p. 31 sqq. nachgewiesen. Eichhorn a. a. O. p. 11. wollte behaupten, Mithras sey nur ein Genius zwischen Sonne und Mond, aber beständiger Begleiter der ersten, wiewohl von ihr völlig verschieden. S. dagegen v. Hammer (Wiener Jahrbb. d. Litt. I. 1818. p. 108 ff.).

33) S. Phavorinus beim Steph. Byz. v. Αἰθίοψ. Heliodor. X. p. 393. ed. Coray.

34) S. v. Hammer a. a. O.

lose, Beschützer des Landes. Er steht als Mittler zwischen Licht und Finsternifs, a) physisch, dadurch, dafs er an der Schwelle des Jahres, an der dämmernden Grotte — im Stiere — steht, dafs er das winterliche Dunkel bekämpft, und am dämmernden Ausgange der Weltgrotte den Stier schlachtet (s. den folg. §.); b) ethisch, dafs er hell und dunkel ist, rein und unrein, aber endlich im Guten siegt. Am Ende der Zeit ist er auch der Mittler und Auflöser von Finsternifs und Licht, Versöhner von Ormuzd und Ahriman, folglich Weltgrund, Einheit vor der Zweiheit, Zeruane Akerene selber.

Er ist aber auch Mittler im Fleisch, indem er auf der Sonnenbahn durch den Thierkreis die Seelen zu Gott zurückführt (Porphyr. de antr. Nymph. c. 24. p. 22. und das. Eubulus c. 6. p. 7.). Er hat seinen Sitz in den Aequinoctien, also, nach alter Sprache, in dem Uebergange vom Lichte zum Schattenreiche. Dann heifst er auch wieder Weltbildner und Herr der Zeugung, gleich dem Stier, als kosmisches Wesen, das, wie Bhavani, die Keime aller Dinge in sich birgt (Mitra) [35].

§. 11.

Der Kreis der zahlreichen Mithrasmonumente eröffnet sich mit dem Stieropfer [36]. Im Wesentlichen stimmen sie überein, in Nebenzügen sind sie sehr ver-

35) S. Kleukers Anh. z. Zendav. I, 1. p. 255. Bundehesch 71.

36) Die vollständigsten Nachweisungen über Mithrasabbildungen und Inschriften liefern Eichhorn De deo Sole invicto Mithra p. 7. not. d. und Zoëga in den Abhandlungen p. 146 ff. und daselbst Welcker p. 394 ff. Bei Eichhorns Abhandlung sind sechs verschiedene Abbildungen; eine Reihe solcher Monumente giebt Dupuis auf seiner 17ten Tafel.

schieden. In den Abb. zur S. und M. T. III. nr. 1. ist eins der einfachsten mitgetheilt. Der Ort des Opfers ist gewöhnlich der Eingang einer Höhle. Nach Eubulus hatte Zoroaster eine solche Mithrashöhle als Bild der Welt eingerichtet, wo alles bedeutend und symbolisch war.

Im Eingange dieser Weltgrotte ist Mithras mit fliegendem Mantel, Phrygischer Mütze und Beinkleidern, knieend auf einem niedergeworfenen Stiere, dessen Schweif in drei Aehren ausläuft. Der Gott hält dem Stier mit der Linken die Nüstern zu, mit der Rechten stöſst er ihm den Dolch in die Vorderseite. Ein Hund springt vorn an dem Stiere heran. Eine Schlange kriecht herbei, um sein Blut zu lecken, und ein Scorpion kneipt ihn in die Hoden. Oben im Rücken des Mithras erblickt man einen Vogel. Andere Bilder haben noch Sonne und Mond und eine Ameise; andere rechts zwei männliche Gestalten, einen Jüngling mit aufgerichteter, einen Greis mit gesenkter Fackel, vorwärts einen Baum mit sprossenden Blättern, darunter einen Stierkopf mit aufgerichteter Fackel, rückwärts einen andern mit Früchten, mit dem Scorpion und umgekehrter Fackel, über der Höhle sieben Feueraltäre, an den beiden Seiten die Sonne mit dem Viergespann nach den vier Weltgegenden gerichtet, und den Mond mit zwei Pferden. Ein drittes hat, auſser dem Gewöhnlichen, die Planeten mit Sonne und Mond, unten das Meer mit einem Delphin, neben dem Stier einerseits einen Jüngling als Besaamer der Erde, andererseits einen mit dem Pfeile. Zuweilen sieht man auch den Palmbaum und andere Symbole, ja selbst den Todtenschädel auf diesen Bildwerken.

Es spiegelt sich in diesen Monumenten im Ganzen der Geist ab, in welchem die Römer dieses Gebilde des alten Magismus auffaſsten, mit allen den Zuthaten der damit verwebten mystischen Dogmen anderer Religio-

nen[37]). Die Perser gaben aber auch selbst diesem Mythras und seinem Opfer verschiedene Bedeutungen. Erstlich war er Sohn des Urberges Albordj; er, der Feuerstrahl, aus dem Stiere hervorgesprungen und die Erde durchströmend und durchglühend. Der Stier aber ist einmal die Erde selbst, die einst Dschemschid mit dem goldnen Dolche gespaltet. Höher gefaſst ist der Stier die die Keime tragende Materie und (der männliche) Mithras ihr Eröffner. Astronomisch gefaſst ist er die zeugende Sonne, getragen von dem Saamenbewahrer, dem Aequinoctialstier. In der Frühlingsgleiche spaltet die Sonne den Stier, sein Blut flieſst befruchtend zur Erde nieder. Mit der Herbstgleiche versiegt die Kraft der Erde: der Scorpion nagt an den Testikeln des Stiers. Eben dahin deuten auch die andern Attribute.

Weil hier Stier und Scorpion die beiden Aequinoctien bezeichnen, so schlieſst Dupuis (l. c. V. p. 127.) auf das hohe Alter der Originale jener Bildwerke, weil jene Zeichen seit etwa 4500 Jahren vor unserer Aere in den Aequinoctien standen, an deren Stelle 2500 Jahre vor C. G. Widder und Wage traten.

In der Kosmologie erhalten Mithras und Stier höhere Bedeutung. Im Zendavesta hat der Urstier Abudad, aus dem die Keime aller Wesen quellen, diesen höhern Sinn. Er weissagt den Untergang der Hölle. Schlange, Scorpion und Ameise, Bilder des Ahriman, erwürgen den Weltstier. Der Hund gehört dem guten Geiste. Er mahnt den Sterbenden an den Taschter (Sirius, Sothis), an die Wiedergeburt nach Ablauf des groſsen Weltjahrs. Darum führte man auch den sterben-

37) S. Winckelmanns Gesch. d. Kunst I. p. 156 ff. n. Ausg. vgl. das. Fea p. 547. 549. 377 ff. Eichhorns Ansicht s. l. c. p. 14. 16.

den Persern einen Hund vor, ein Sinnbild der Unsterblichkeit, der Wiederbelebung[38]).

Ob die Persischen Mithrasmysterien[39]) in Grotten gefeiert wurden (wie Porphyrius l. c. c. 6. glaubt) oder nicht, bleibe dahingestellt: sicher aber begieng man dem Mithras in der Römischen Periode einen cärimonienreichen Geheimdienst; die Aufnahme geschah erst nach oft lebensgefährlichen Prüfungen (Saintecroix sur les myst. II. p. 126 sqq. sec. ed.). Eine Taufe (Tertull. de baptism. V. p. 226. ed. Rigalt.), ein mystischer Trank aus Wasser und Mehl (Justin. Martyr Apolog. 66.), die dabei vorkamen, erinnern an die Eleusinien.

Die Mithrasmysterien hatten, nach der Zahl der Planeten, sieben Grade. Der erste enthielt die Streiter (milites), welche an Vendidad d. i. auf zum Streit! erinnern. Der Aufzunehmende bekam einen Kranz und sprach: das ist meine Krone (Tertull. de coron. s. 15.). Die des zweiten Grades hiefsen Löwen und die Frauen Hyänen (Porphyr. de Abst IV, 16. p. 350.). Das gieng auf Stärke in den Prüfungen, und dann auch auf Seelenwanderung durch den Thierkreis (s. Pallas ap. Porphyr. l. c.). Ein weiterer Grad enthielt die Raben; darauf folgt Perses (Sonnensohn); auf diesen die Grade Bromius und Helius, und die Mitglieder des letzten Grades hiefsen Väter[40]). Jeder die-

38) S. Zendav. v. Kleuker III. §. 11. p. 250 ff. und Anhang II. 1. p. 101 ff. und 3. p. 71. Herders Vorwelt p. 271 ff. Hunde auf dem Grabmale des Darius s. Abb. zur S. u. M. T. XXXII. vgl. Heeren Ideen I, 1. p. 255.

39) Von den Persischen Mysterien handeln Zoëga in den Abhandl. p. 132 ff. vgl. Welcker p. 406 ff. und der Verf. des Buches: die Allgegenwart Gottes im II. Bande (Eleusis) p. 96 ff.

40) So hiefs Mithras κατ' ἐξοχήν. S. Julian. Caesarib. p. 336. Spanh. — Porphyr. de antro Nymph. VI, p. 7. Goens.

ser Grade hatte seine eigenen Lehren und Gebräuche. Im Grade der Persica brachte man dem grofsen Perses (Mithras) Honig zum Opfer. Die in der Leontica trugen ein Kleid mit Thierfiguren (Porphyr. de Antr. N. c. 15. de Abstin. l. l.). Die Väter hiefsen in der Ordenssprache Adler und Habichte; die Epopten Greife, in mysteriöser Verhüllung als Greife dargestellt.

Zu den geheimen Symbolen der höhern Lehre gehörte die Stufenbahn mit acht Thüren von verschiedenem Metalle, mit Beziehung auf die Sonne und die Planeten und den Gang der Seelen durch dieselben [41]).

Alles diefs zeugt für den frühern Ursprung von Mithras-Mysterien in der Religion des Orients (s. v. Hammer Wiener Litt. Zeit. 1817. nr. 92. p. 1462 ff.). Die Art aber, wie sie seit Pompejus begangen wurden, weicht sehr vom heiligen Dienste der Perser ab. In dem neuen Dienste forderte man häufige und strenge Fasten, in höhern Graden oft das Cölibat [42]). Beides war dem Zoroastrischen Gesetze fremd, und festliche Lust, nicht aber ernste Stille und strenge Entsagung, war der Charakter des alt-Persischen Mithrasdienstes. Entweder drangen also in diesen Dienst spätere Neuerungen ein, oder er hatte eine andere Quelle, als den Persischen Magismus, etwa Babylonischen Ursprung (Freret l. c. Kleuker Anh. z. Zendav. II, 3. p. 194.), oder die Mithriaca haben ihre Wurzel im ältern Sabäismus vor Zoroaster [43]). Entschieden ist, dafs sich in Persien selbst keine Mithrasmonumente finden.

41) Celsus ap. Origen. VI. p. 292. p. 646. de la Rua, cf. St. Croix. l. c. p. 136 sqq.

42) S. Tertullian. de praescript. Haer. 140.

43) Silvestre de Sacy's Ansicht s. in den Noten zu St. Croix p. 144 sqq.

§. 12.

Die Geschichte dieses Dienstes tritt erst mit der Römischen Periode aus dem Dunkel hervor. Er verbreitete sich über ganz Kleinasien, ja man will auch Spuren davon in Syrien und Palästina (im Molochsdienste; s. Dupuis III. p. 736.) finden. Unter den Römischen Kaisern werden die Nachrichten häufiger. Hadrian hob durch ein Edict die Menschenopfer, die auch im Mithrasdienste waren, auf[44]. Späterhin opferte aber Commodus dem Mithras eigenhändig einen Menschen (Lamprid. in Commod. c. 9.). Von dieser Zeit an wurden, zum Theil im Kampfe mit dem Christenthum, die Orphischen Gottheiten, vorzüglich die Sonne, höher gefaſst und ihr Dienst allgemeiner verbreitet. Die Kaiser giengen mit ihrem Beispiele voran. Auf Inschriften und Münzen[45]) erscheint das Soli Invicto Comiti. Der Kaiser Julianus zeigte seine Abneigung gegen das Christenthum vorzüglich durch eifrigen Mithrasdienst (s. Julian. Orat. IV. p. 155. b. ed. Spanhem. und Spanh. ad Julian. Caesares p. 144.).

Man feierte die Mithrasmysterien zu Rom im Frühlingsäquinoctium; das Fest Natalis Solis Invicti aber fiel auf den 25. December, auf welche Zeit (einige Tage nach dem Wintersolstitium) unter den Persern das Fest Mirrhagan[46]) fiel. Das war zu Rom ein Tag allgemeiner Feier. Alles Volk gieng ins Freie, und sah unverwandten Blickes zum Himmel auf. Darum wurde (s. Harduin und Petav ad Julian. p. 87.) im Occident

44) S. Pallas bei Porphyr. II. p. 202. ed. Rhoer. Photii Bibl. p. 1446. Socrates Hist. Eccl. III, 2.

45) S. Gruteri Thesaur. Inscr. p. 133 sqq. 1066. und Reinesii Syntagma I, 45—49. Eckhel Doctr. Num. Vet. VIII. p. 45 sqq.

46) S. v. Hammer in den Wiener Jahrbb. 1818. I. p. 107.

der unbekannte und früher gar nicht gefeierte Geburtstag Christi gegen Anfang des vierten Jahrhunderts an jenem Festtage der wiederaufsteigenden Sonne (weil Christus im geistlichen Sinne die neue Sonne war, deren körperliche Wiedergeburt das Heidenthum an diesem Tage feierte) zu feiern angefangen [47]). In der Orientalischen Kirche veranlaſste das Aegyptische Fest des wiedergefundenen Osiris (die εὕρεσις am 11. des Monats Tybi d. i. 6. Januar) die Sitte, das Geburtsfest Christi am 6. Januar zu feiern [48]).

Diese mystischen Culte hatten sich durch das ganze Römerreich bis in den äuſsersten Westen und hohen Norden verbreitet, wovon die zahlreichen Denkmale zeugen. In Rom (s. Zoëga und Eichhorn ll. cc.), Etrurien, Mailand (wo ein Hauptsitz des Mithrasdienstes war; s. Fea zu Winckelmanns Gesch. d. K. I. p. 377. n. Ausg.), Tyrol (s. v. Hormayr Gesch. v. Tyrol I. p. 127. Not. ff.), Frankreich (s. Montfaucon und die Erklärer der Celtischen Alterthümer, Millin Voyage dans les Dep. du Midi de la France T. III. pl. XXXVI. nr. 5), Wirtemberg (s. Sattlers Gesch. v. Wtbg. p. 133. 192 ff. T. XI.), am Rhein (zu Ladenburg am Neckar, s. Abh. zur S. u. M. T. XXXI. mit ganz seltenen, vielleicht einzigen Umgebungen; vgl. St. Croix l. c. II. p. 123. sec. ed.; es findet sich hier Vermischung der Mithriaca mit den Phrygischen Sabazien) und an mehreren Orten [49]) war der Mithrasdienst durch Rö-

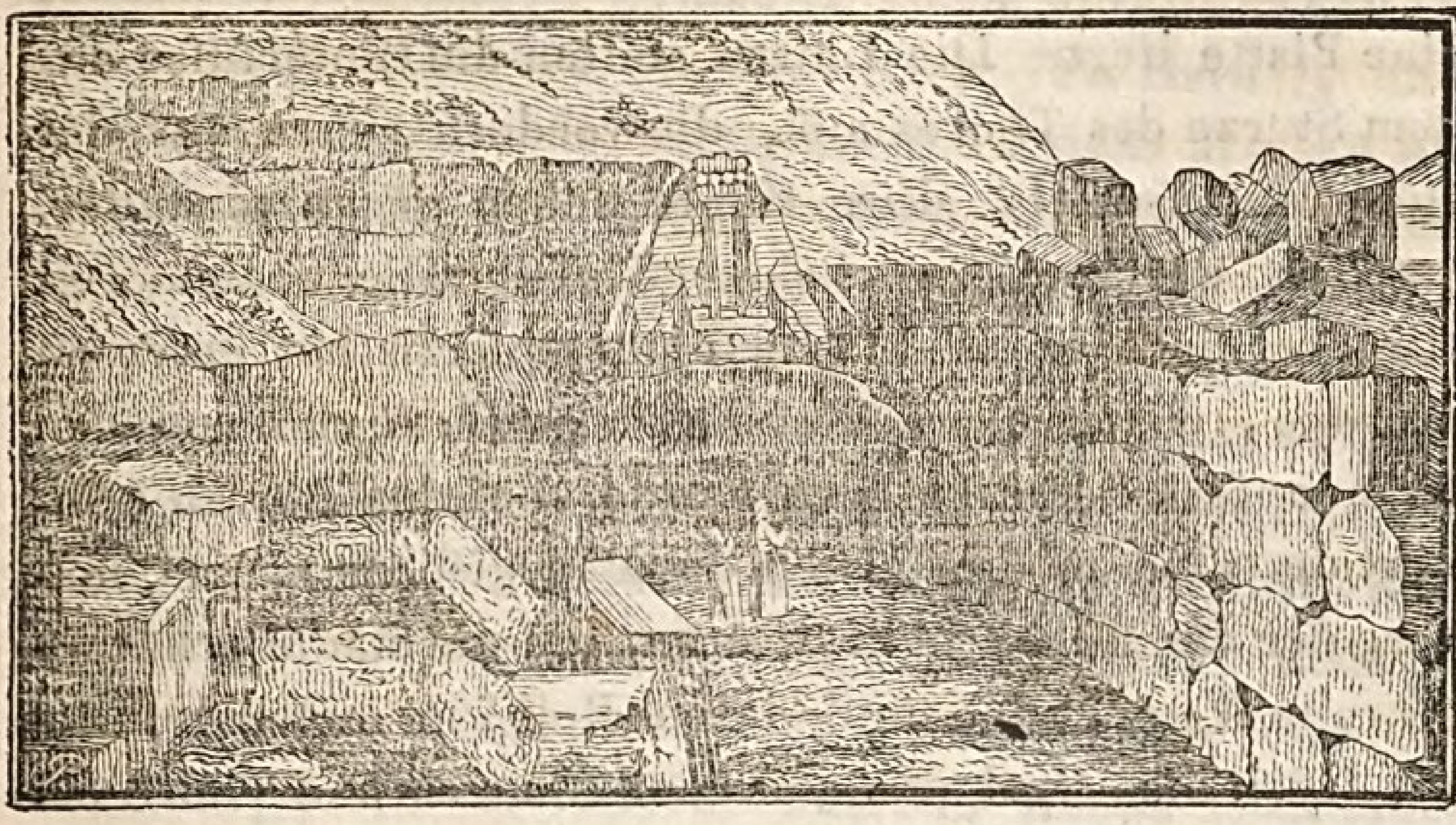
47) S. Philipp. a Turre Monumm. vet. Antii p. 227 sqq.

48) S. Epiphan. adv. Haereses I. p. 29. Die Heiden beschuldigten die Christen, die Christum die Sonne nannten, und beim Beten sich gegen Osten wendeten, der Heliolatrie. S. Stark Gesch. der Christl. Kirche des 1. Jahrh. III. p. 144.

49) Auch in die neue Welt scheint dieser Mythus, auf uns unbekannten Wegen, gedrungen zu seyn. So sagt Alex. v. Humboldt;

mische Krieger einheimisch geworden, die den aus dem hohen Asien entsprungenen Dienst in Vorderasien kennen gelernt hatten.

§. 13.



Dieser Mithras erscheint uns nun etwas umgedeutet im Griechischen Perseus (s. die Briefe über Homer und Hesiodus p. 177.). Ein uraltes, vielleicht das älteste, Bildwerk Griechischer Sculptur über einem der Thore der Burg von Mycenä 50), von welchem, als einer Ruine, schon Pausanias (II, 16, 4. pag. 237 Fac.) spricht, und es mit den Mauern als ein Werk der Cyclopen angegeben findet, stellt zwei Löwen in erho-

in den pittoresken Ansichten der Cordilleren (Tbgn. 1810. p. 41.): „Auch scheint der Mexicanische Tonatiuh mit dem Krischna der Hindu's, wie er in dem Bhagavata Purana besungen ist, und mit dem Mithras der Perser identisch zu seyn."

50) S. Specimen of ancient sculpture, Lond. 1810. Payne Knight Prolegg. ad Hom. §. 59. p. 57 sqq. Eine Beschreibung und drei Abbildungen dieses Thores giebt W. Gell im Itinerary of Graec Argolis, Lond. 1810. p. 35 sqq. pl. 8. 9. 10; einen Auszug Hirt in Wolfs lit. Analekten I. p. 159 ff.

bener Arbeit vor, zwischen welchen man auf einem Sockel einen Fufs in Form einer verkehrt stehenden altdorischen Säule errichtet sieht, über deren Wulst und Ringen eine viereckige Platte, über der Platte vier runde Körperchen neben einander, und über diesen wieder eine Platte liegt. Die Löwen stellen die Hinterfüfse auf dem Sturze des Thores auf, die vordern ruhen auf der Höhe des Sockels. Ihre Köpfe sehen gegen einander, getrennt durch die verkehrte Säule. Die Säule (sagt Hirt) scheint der hohle Fufs eines Opfertisches gewesen zu seyn, durch deren Rundöffnung die Asche von den Brandopfern herausgezogen wurde. Bei den Löwen erinnert derselbe an die Löwen der Phrygischen magna mater, der die Höhen heilig waren, die die Städte schützte (Strabo X. p. 473.), und deren Religion und Attribute die Lycischen Cyclopen (die jene Mauern und Thore erbaut haben sollen) hier hätten verewigen wollen. Ein solcher Opferaltar in der Festung hiefs Hestia, welches dann der besondere Name einer Göttin wurde, die ursprünglich mit der Phrygischen Göttin eins war, später aber von ihr getrennt wurde. W. Gell (a. a. O.) erinnert dabei an Mithrische Bildwerke, und bemerkt, dafs der Löwe ein Attribut des Mithras war, dafs die Säule an Persische Sculpturen erinnere, wo Säulen mit Kugeln erscheinen, wie auch an einigen Aegyptischen Monumenten.

Pausanias berichtet a. a. O., dafs eine Sage den Namen Mycenä von einem Erdschwamme (μύκητι), eine andere vom Degenscheidendeckel (μύκης) herleite.

Aus allem dem läfst sich nun die Beziehung des Mycenischen Reliefs auf die Mithriaca in Vergleichung mit Stellen der Alten und aus bildlichen Denkmalen nachweisen. Joh. der Lydier (de menss. p. 47.) sagt, wo er von allegorischen Vorstellungen der Erde spricht: „Die

Römer verehren die Vesta vor allen, so wie die Perser den aus dem Fels gebornen Mithras wegen des Mittelpunctes des Feuers.« Θεὸς ἐκ πέτρας war eine Mithrische Formel (s. Philipp. a Turre l. c. p. 89.), auch giebt es in der Persischen Symbolik einen Mithrasstein (Plin. H. N. XXXVII, 10. Sect. 63. p. 792. Hard.), und ein Urberg (Albordj) erscheint in Persiens Mythen als Mittelpunct der Religionen. Auch hat Mithras einen Felsensohn, den Heros Diorphus, am Araxes (Pseudo-Plutarch. de Flumin. XXIII. 4. p. 1165. p. 1049 Wytt. p. 471 Hutt. T. XIV.), der ihm aus einem geschwängerten Felsen geboren wurde. Der den Felsen befruchtende Mithras ist die Feuerkraft, welche in die Erdfeste eindringt und sie zum Hervorbringen der Früchte zwingt. Erdfeuer aber und auf den Seen schwimmendes brennendes Erdpech, Feuerheerde auf den Höhen (Dadgahs) sind Anlässe des Persischen Cultus, und das beweist, daſs wir in jenen Mythen alt-Persische Anschauungen haben. Einen Feueraltar (Ἑστία), personificirt, gesellt Xenophon (Cyrop. I, 6. 1. vgl. VII, 5, 56.) in einem Gebete dès Cyrus dem Juppiter bei [51]). Bei der Römischen Vesta aber (der Ursache des atmosphärischen Feuers; Dion. Halic. A. R. II, 66. p. 376 sqq. Reisk.) müssen wir, neben dem Feuer in der Luft, auch an das Feuer denken, das der Stein von sich giebt. Kurz der Grundgedanke steht fest, daſs bei den Persern bis zu den Römern hin in der Verehrung der Mitra und der Hestia die Vorstellung von der unverlöschlichen Kraft des im Mittelpuncte der Erde und des Himmels verborgenen Feuers vorwaltete. Dieser Erdfeste und diesem Erdfeuer, als Ein Wesen gedacht, war die Säule als Attri-

51) Demnach erscheint Zeus als Himmelsfeuer mit Hestia als Erdfeste und Erdfeuer vereinigt gleichsam als Mithras-Mitra.

but gewidmet. Auch die Obelisken (Mitras baute welche in Aegypten, Plin. H. N. 36, 14. p. 735 Hard.) waren der Sonne aufgerichtet, und sollten ihre Strahlen versinnlichen. Sie verjüngen sich aufwärts; die Säule von Mycenä abwärts. Das Alterthum kann hiebei an das aus der Erde aufstrahlende und den Sonnenstrahlen begegnende Erdfeuer gedacht haben, so daſs jene an den Feuerregen des Mithras-Zeus erinnerten, diese an die ausströmende Feuerkraft der Mitra-Hestia. Wenn indessen das alte Königshaus von Argos ganz eigenthümlich eine siegbringende Venus verehrte (Pausan. II, 19, 6.), so haben wir in der Dreizahl der Kreise an dem Mycenischen Relief, und in der Vierzahl der Kugeln auf der Mycenischen Säule die Erinnerung an die Conjunction des zeugenden Mithras mit der groſsen Gebärerin und Siegerin Venus; also Mithras-Mitra in einem verbindenden Symbol.

Bei den Löwen neben der Feuersäule muſs an die feurige Natur dieses Thieres gedacht werden, welches auch wegen der im Löwen culminirenden Kraft der Sonne astronomisch das natürliche Symbol der Feuerkraft von oben war. Am einfachsten denken wir bei diesen Löwen auf beiden Seiten der Säule mit den Attributen von Mithras und Mitra-Venus 52) an eine Versinnlichung der activen und passiven Natur im Zeichen des Löwen, als dem Jahrespuncte, wann die feurige Sonne die Erdfeste am tiefsten durchdringt, wovon die Leontica in der Mithraslehre ein Mehreres besagen.

52) Dem dreifachen Kreise (Dionysius Areopagit. Epist. VII. 2. p. 91. Corder. und das. das Scholion des Maximus) und den vier Kugeln (die vier Momente von der Zeugung an bis zur Vollendung des Wachsthums organischer Körper andeutend; Jo. Lydus p. 21 sqq.).

mochten. Das Mycenische Thor ward also vermuthlich dem Mithras, in der Eigenschaft des feurigen Löwen, gewidmet.

Aber der Mannlöwe Mithras fasset auch den Stier, oder kniet auf ihm und tödtet ihn [53]). Hier müssen wir die Mycenischen Bildwerke verlassen, und einige Sagen von dem Erbauer dieser Mauern und Thore betrachten [54]).

Erste: Perseus, betrübt darüber, seinen Grofsvater Acrisius unfreiwillig mit der Wurfscheibe getödtet zu haben, tauscht mit des Prötus Sohne, Megapenthes, sein Land, und baut nun in dessen Lande Mycenä, weil ihm das Abfallen des Deckels seiner Degenscheide (ὁ μύκης) ein Zeichen dazu zu geben schien [55]).

Zweite: Perseus ward durstig, und rifs einen Erdschwamm (μύκητα) aus der Erde. Da strömte Wasser hervor; er trank, und erquickt nannte er den Ort Μυκήνας [56]).

53) Luctatius zum Statius Theb. I, 717. (vgl. das. Barth) sagt: das ist die Sonne, die den Mond ihre Ueberlegenheit fühlen läfst.

54) Mithras als Stierräuber bedeutet die allmählig in die Materie eindringende und befruchtende Feuerskraft und zugleich, dafs er als Ized (Genius) der Sonne im alten Aequinoctialzeichen des Stieres der Finsternifs einen Tag, Monat, eine Zeitperiode nach der andern heimlich entführt und ins Licht zurückbringt.

55) Pausan. II. 16. 3. p. 235 Fac. Hecatäus bei dem Venet. Scholiasten zu Iliad. XV, 302. vgl. Fragmm. antiquiss. historicc. p. 77 sqq.

56) Pausan. l. c. Noch vier andere Sagen s. bei Pausan. l. c. Ctesias Eph. ap. Plutarch. de Flum. 18, 6. p. 1161. p. 1034. Wyttenb. p. 461. Hutt. Steph. Byz. v. Μυκῆναι. Schol. ad Nicand. Alexiph v. 101 sqq. p. 37 ed. Schneid. vgl. Odyss. II, 120. Demnach hat Mycenä den Namen von dem Brüllen (μυκηθμός) der Schwestern der Medusa, oder vom Brüllen der Io, oder von einer Heroine Mycene, oder einem Enkel des Bruders der Io, Myceneus.

Mit Perseus treten die Mithrischen Charakterzüge in Einer Person ganz entschieden hervor. Seine Mutter Danaë verschliefst ein Haus in der Erde (*κατάγαιον οἰκοδόμημα*, Paus. II, 21, 7. p. 265 Fac.) und ein ehernes Gemach (*χαλκοῦς θάλαμος*; ebd.). Juppiter stürzt sich von oben als goldener Regen in ihren Schoofs, und zeugt mit ihr den Perseus. Das ist Mithras, der mit seinem Feuersaamen aus der Erde einen Sohn gewinnt, den Erdgebornen (*γηγενής*; Plut. de Flum. 23, 4.) Diorphos. Späterhin hat Perseus die Cyclopen, die unterirdischen Feuerarbeiter, bei sich, die ihm Mycene befestigen müssen. Die Burg hat den Namen von der brüllenden Mondkuh, Io, oder von den Gorgonen, die um ihre Schwester klagen, aus deren Blute ein Chrysaor (Hesiod. Theog. 280. Tzetz. ad Lycophr. v. 17.), ein Mann des goldenen Schwertes entspringt. Nach einer andern Sage gab ein Deckel des Schwertes, nach einer andern ein Schwamm, das Wasserzeichen, Veranlassung zum Namen der Burg. Perseus baut sie, nachdem er den Acrisius (den Unklaren) mit der Wurfscheibe (einem Sonnensymbol) erschlagen hat.

Perseus ist in jedem Falle Mithrisch bezeichnet, heifse er der Klare, der Lichtsohn, oder der von der Sonne durchlaufene Kreis (wie Hermann will in den Briefen über Homer p. 185 ff.).

Mithras heifst selbst Perses als Hüter der Früchte (s. oben), und die Griechensage läfst den Perseus (Perses), Sohn der Andromeda und des Perseus, eine Persische Landschaft Artäa anpflanzen (Hellanic. Fragmm. LXIII. p. 94. ib. Sturz.). Herodotus (VII, 61.) führt als Persische Sage an, dafs Perseus ein As-

syrer gewesen [57]), woraus die Mithrische Hauptidee in einer Griechischen Genealogie sich zeigt: Aus dem Feuerstrahle, in welchem sich Mithras in die Erde herabsenkt, kommt ein Sonnenheld, der mit goldnem Schwerte die Erde spaltet. Der Urtypus ist das Bild des Jünglings, der den Stier niederwirft und schlachtet (s. Beger. Thesaur. Brandenb. I. p. 146.). Da, in der activen Potenz, ist er der Sol invictus; aber wo eine geflügelte weibliche Person den Stier unterwirft und schlachtet (s. Abb. zur S. u. M. T. XLVII, 2. und das. Erkl. p. 34 ff.), da ist es Venus-Urania (Mitra), im Argolischen Mythus Ἀφροδίτη νικηφόρος (s. oben). In den Argolischen Mythen und Bildwerken von Perseus und der Perseusburg Mycenä erscheinen die wesentlichsten Theile der Mithrischen Bildwerke und Mythen, wie sich aus dem bisher Gesagten ergiebt. Das Resultat also ist: Perseus ist eine Mithrische Epiphanie. Ein Indisch-Assyrisches Ursymbol ist in Persiens und Aegyptens Religionen eingedrungen, hat sich als Phamenophis-Memnon in der Lichtsäule befestigt, darauf im Thierdienste sich zersetzt; und in Vorderasien mannigfaltig umgebildet kommt es in den Argolischen Bildern und Mythen als Perseus wieder zum Vorschein.

§. 14.

Mithras als Mittler, eine Idee.

Die Welt, aus dem Ewigen hervorgegangen, war Licht. Sie verfinsterte sich: da kam Gegensatz und

57) Die Genealogie in dem Schol. in Plat. Alcib. I. p. 75. Ruhnk. ist folgende: Juppiter ⌣ Danaë

|
Perseus ⌣ Andromeda

|
Achämenes (Dschemschid).

Streit, Kampf zwischen Licht und Finsternifs, Gutem und Bösem. Der Kampf, wie aller Gegensatz, in welchem nur die Welt besteht, ist endlich. Am Ende des grofsen Jahres wird er in Liebe aufgelöst, vermittelt. Diese Liebe, der Mittler, ist Mitra-Mithras. Das Ewige (Zeruane Akerene) schuf durch das lebendige Wort (Enohe-verihe, Honover) das himmlische Licht und das himmlische Feuer, das Princip des materiellen Lichtes und Feuers. Unter diesen Lichtern steht die Sonne oben an, Abglanz und Bild des himmlischen Lichtes. Das himmlische Licht aber ist a) Lebensquell und b) entzündender Funke für jede ethische That. In der Zeit ist ein Kampf des Lichtes mit dem Dunkel, der Lichtseite des Jahres mit dessen Nachtseite, der Frömmigkeit mit dem Laster. Der Ewige wollte nur das Licht; die Welt aber, da sie aus ihm ist, kann er nicht lassen. Zwei Geister, Ormuzd und Ahriman, kämpfen; das Gute hat noch einen Genius und Hort (Mittler); das Böse wird zum Lichte hingezogen und verklärt. Der Ewige versöhnt in Liebe, was in der Zeit feindselig aus einander lag, er nimmt die Welt wieder in sich auf, nachdem die Arge verklärt worden ins Gute durch Mithras. Er ist der Gute, Zeruane Akerene das Beste. Er ist und heifst die Liebe (Mihir, Meher); die Gnadensonne im Verhältnifs zum Ewigen; zwischen Ormuzd und Ahriman das Liebesfeuer; in der Natur der Sonnenhort und Reiniger der Sonne; im Verhältnifs zum Menschen der Läuterer, überall der Mittler (μεσίτης). Als intelligibler Lichtgeist ist er des lebendigmachenden Wortes Sohn. Er bringt das Wort und ist in den Verkündigern des Wortes, er steht den Weihen und der Heilsord-

nun gvor. Er ist in den Gesetzgebern, in den Helden und Königen. In diesen Helden ist er Held; — ein starker Ized. In diesen Männern ist er Mann — Mithras. In der Sonne auch, die das Dunkel und arge Gewürm verzehrt. Aber in ihrer milden Wärme, in ihrer sanften Nährkraft wird Mitra — Venus - Urania. Im Versöhnungswerke, im Mittleramte wird er zarte Liebe. Diefs Werk gelingt in der Fülle der Zeiten, im grofsen Weltjahre von zwölftausend Jahren. Es gelingt auf der Scheidelinie zwischen Licht und Dunkel, alle Jahre in der Gleiche; in der Frühlingsgleiche, im Zeichen des Stiers. Jahre sind Stiere — Weltjahre Weltstiere. Die finstere Welt mit dem gestirnten Himmelsgewölbe ist eine helldunkle Grotte. Alle Jahre im Frühlingszeichen bringt Mithras, der Sonnengenius, den Jahresstier dem Ewigen zum Opfer; das Siegesopfer der triumphirenden Sonne. Am Ablauf des grofsen Jahres bringt der Mittler das Liebes- und Siegesopfer dem Ewigen dar. Es ist das Zeichen vom Ende der irdischen Zeiten, das Unterpfand vom Siege des Guten. — Das Wort (λόγος) ist Sohn des Ewigen, Leben, Liebe, es ist Mittler und Versöhner.

Diese reine Lichtlehre ward mit der Zeit in den Mithrasweihen durch Fanatismus und Irrwahn verfinstert, und Menschenopfer fielen in den dunkeln Grotten. Aber des bessern Lichtes hatten sich früher Griechische Philosophen, Pythagoras, Heraclitus u. A.,

bemächtigt; und dieses himmlische Licht verklärte sich im Christenthume; es strahlt im Sterne der Magier, die vom Morgenlande herkommen, den Christ in der Wiege anzubeten.

CREUZERS
SYMBOLIK UND MYTHOLOGIE
IM AUSZUGE.

ZWEITER THEIL.

Viertes Capitel.

Von den Religionen des vordern und mittlern Asiens.

§ 1.

Allgemeine Uebersicht und Einleitung.

(Fortpflanzung Aegyptischer und Asiatischer Mythen und Symbole.)

Isis sucht den verlornen Gemahl in Byblus (s. oben p. 86.); das deutet auf einen Zusammenhang zwischen Aegypten und Phönicien und Syrien. Die beiden letztern Völker eigneten sich auch wirklich den Aegyptischen Gott zu [1], sie hatten Gottesdienst und Gottheiten, die in Hauptbegriffen und Hauptbildern Aegyptischen ähnlich waren. Es kommt also hier das Verhältniſs zur Sprache, in welchem die Aegyptischen höchsten Wesen zu den Syrisch-Phönicischen und Arabischen Gottheiten stehen.

Zuerst erblicken wir Geschlechtsdualismus, einen Sonnengott und eine Mondgöttin, als männliches und weibliches Princip, als himmlischen Herrscher und befruchtete Erde. Dann finden wir nicht selten diesen Dualismus in Einem Wesen, als Mannweib oder Weib-

1) S. Lucian. de Dea Syr. T. IX. p. 90. Bip. Eckhel Doctr. Num. Vett. T. III. p. 359.

mann [2]). Ferner verschwindet zuweilen im Volksdienste ein Glied dieser Zweiheit, so daſs z. B. oft nur das weibliche Princip gefeiert wird, doch nicht ohne Beziehung auf ein männliches. Bei dem Zusammenhalten jener Religionen bieten zuerst die Namen (Moloch, Adon, Bel, Baltis, Belsamen, Astarte, Mylitta, Alitta, Lilith, Ma, Mitra u. s. w.) [3]) Vergleichungspuncte dar. Da treten hauptsächlich drei Ideen hervor: Nacht (Mond), Herrschaft, Mutter, die sich auch in Aegypten wieder finden. Der Name Athor (jenes oberste Wesen Aegyptischer Priestertheologie) heiſst wahrscheinlich Nacht, Isis hat den Grundbegriff von Fülle, der Aegyptische Name des Mars: Hertosi, heiſst Besaamer [4]). Besonders hatte Isis (Plut. de Is. et Osir. p. 374. p. 531. Wytt. cf. p. 368. p. 508 sqq. und Jabl. Vocc. Aegg. p. 151.) den Namen Μωΰθ, d. i. Mutter (der Mond hieſs den Aegyptiern auch Weltmutter), der nothwendig an die Phrygische Μᾶ (groſse Mutter, gute Mutter vom Gebirge), an Mylitta und Alitta, an die Lilith γενέτειρα (magna mater) und sogar an die Natio der Ardeaten in Latium erinnert [5]). In Isis und Osiris finden wir auch einen Dualismus in zwei Personen, der erst allmählig sich bildet, und wo zuerst das weibliche Principium vorherrscht.

2) Z. B. der Ἀφρόδιτος auf Cypern, Herodot. I, 105. Heinrich Hermaphroditorum Origines Sect. III. — Der Ἀδαγόους in Phrygien, s. Hesych. s. v. Jablonski de ling. Lycaon. (Opuscc. p. 64.).

3) S. Herodot. I, 131. verb. mit Seldenus de Diis Syris, bes. Syntagma II.

4) Vgl. indessen Hug üb. den Mythus u. s. w. p. 130. 90. Jablonsk. Vocc. Aegg. p. 71.

5) S. die Fragmm. Hist. grr. antt. p. 147. Aeschyl. Supplic. 890. 899. Sch. Valckenaer ad Theocr. Adoniaz. p. 380. B. C. Cicero de N. D. III, 18. p. 569. uns. Ausg.

Ferner kennt die Aegyptische Festfeier einen Dualismus, der sich in allen Mittel- und Vorderasiatischen Culten findet. Das Syrische und Phönicische Thammuzfest und die Griechische Cybelenfeier haben Trauertage und Freudentage, wie die Grundlage der öffentlichen Osirisfeier Trauer und Freude ist (s. oben p. 91 f.). In specieller Beziehung wurde auch in dem Aegyptischen Cultus, wie in jenen, in das weibliche Wesen neben den passiven auch active Kräfte gelegt, so dafs z. B. der Mond in einem doppelten Verhältnisse erscheint, in einem passiven zu dem besaamenden Stier oder der befruchtenden Sonne, und in einem activen zur empfangenden und befruchteten Erde. Da liegt der Keim zu einer dreifachen Symbolik. Zog man den Begriff des Männlichen hervor, so war ein Deus mas als herrschender Naturgott gegeben, im entgegengesetzten Falle eine Allmutter. Die Verbindung beider Eigenschaften in Einem Wesen erzeugte androgynische Vorstellungen und Attribute [6]. Wurde aber durch die letztern in der Indischen Religion das höhere Theologumenon von der Allgenugsamkeit der Gottheit u. A. ausgedrückt, so wurde solchen Symbolen im Vorderasiatischen Volkscultus die niedere Bedeutung einer Verbindung der activen und passiven Zeugungskraft, physisch gefafst, beigelegt.

§. 2.

Ein Blick auf Mittel- und Vorderasien.

Die Ober- und Mittelasiatischen Religionen verpflanzten sich früh nach Vorderasien, theils durch Handel, theils durch Kriege, durch Colonien und Verpflan-

6) Diefs machte man auch durch Namen anschaulich. Z. B. Baal, Baaloth; ὁ Βάαλ, ἡ Βάαλ; s. Euseb. Praep. Evang. I, 10. p. 38. ed. Colon. Biel Thesaur. v. Βάαλ, Beyer ad Selden. de Diis Syris p. 137. 264.

zung ganzer Völker, schon durch die Assyrer und Babylonier, dann durch die Perser, darauf durch das Eindringen der Griechen und später der Römer, welche beiden letztern Nationen theils durch Königsdynastien, theils durch Standlager sich mehr oder weniger in Asien festsetzten. Alles diefs veranlafste die grofse Mischung der Sprachen (Strabo L. XII. init.) und die Vielheit der Religionen und Culte in Kleinasien, die sich seltsam in einander verwebten, durch welches Gewebe aber sich ein grofser Faden zieht, der im System und im Cultus den nähern Orient mit dem fernern zusammenknüpft.

§. 3.

Religion der Phönicier.

Im weiten Sinne ist Phönicien alles Land von den Syrischen Engpässen (Pylae) bis nach Pelusium in Aegypten; im engern geht es im Süden bis zum Berge Carmel und zur Stadt Ptolemais. Seine Bewohner wanderten vom Persischen Meerbusen her ein (Herodot. I, 1. VII, 89.) [7], und hatten von ihrem Küstenlande aus Anlafs genug zu Handelszügen in das entlegenste Morgenland und den fernsten Occident [8]. Sie konnten darum im Orient die Religionsweisheit aus der Quelle schöpfen.

7) Vgl. Strab. XI. p. 1131. Alm. p. 462 sqq. Tzsch. Posidon. Reliqq. p. 112 sqq. ed. Bakii. Justin. XVIII, 3. — Bochart. Geogr. Sacra P. II. cap. 43. Faber in der Biblioth. Hagana nov. Class. V, 1. p. 46 sqq. p. 65. Gesner. de Phoenicum navigatt. p. 421 (am Orpheus). Schoenemann de Geogr. Argonautt. p. 24.

8) Es ist fast aufser Zweifel, dafs Ebräer und Phönicier ursprünglich Ein Volk waren, welches am Persischen Meerbusen, am Euphrat, in Mesopotamien und Chaldäa wohnte; s. Bellermanns Vers. e. Erklärung der Punischen Stellen im Pönulus des Plautus, Berl. 1808. Becks Anleit. z. Kenntn. der Weltgesch. I, 1. p. 258.

Aber ihre Kosmogonie und Götterlehre hat die gröfste Verwandtschaft mit der Aegyptischen und Chaldäischen. Indessen fliefst uns für ihre Kenntnifs nur eine einzige, und zwar getrübte, Quelle, Eusebius in der Praep. Evang. I, 9. p. 31 sqq. 10. p. 34. p. 39. ed. Colon. Doch haben wir sehr schätzbare Beiträge zur Kenntnifs der Phönicischen Religion und Symbolik durch Bellermann (Bemerkungen über [70] Phönicische und Punische Münzen, Berl. 1812—16. vier Stücke) erhalten. An die Spitze der Phönicischen Historie stellt Eusebius den göttlichen Gesetzgeber Taaut (Thot, Hermes), der dem Phönicischen Kronos (diefs ist der Name, den die Griechen dem Landesgotte der Phönicier gaben) zur Seite steht, wie Hermes dem Osiris, als verkörperte Intelligenz. Er, der Erfinder aller Schrift und Wissenschaft, liefs das Gesetz von den sieben Kindern des Sydek, den Cabiren, und von ihrem Bruder Asclepius niederschreiben. Lange Zeit hindurch auf verschiedene Weise gedeutet, erklärt und fortgepflanzt, kam endlich die alte Weisheit des Taaut an Sanchuniathon (d. i. Freund der Wahrheit) aus Berytus, der ihr aufmerksamen Fleifs widmete. Die Frucht seiner Bemühungen war die Historie der Vorzeit, die er in einem grofsen Werke niederlegte. Sanchuniathon lebte gegen 1250 Jahre vor C. G. Philo aus Byblus übersetzte sein Werk ins Griechische; Porphyrius holt aus ihm Waffen gegen das Christenthum; zu entgegengesetztem Zwecke theilt nun Eusebius Auszüge daraus mit. Natürlich mufs nun viele fremde, schwer oder gar nicht abzuscheidende, Zuthat dabei seyn, und begreiflich daher ist die so sehr verschiedene Würdigung jener Fragmente. Die Einen finden darin grofse Einstimmung mit den Mosaischen Urkunden, in dem Phönicier Mochus den Moses, Andere blofs eine spätere absichtliche Empfehlung der

Aegyptischen und Phönicischen Idololatrie, und spätere stoische Sätze mit Phönicischen Namen ausgeschmückt [9].

§. 4.
Phönicische Kosmogonie.

In der Tradition erscheint diese Kosmogonie als göttliches Wort, von den Planetengöttern mit Sternenschrift geschrieben, durch Untergötter der höhern Menschencaste als Mysterien mitgetheilt, von denen es dann unter die übrigen Menschen kommt. Hier haben wir also eine abgestufte Incarnation des Gesetzes, wie bei den Indischen Veda's. Die Einkleidung mag nun auch hier späterer Zeit angehören: die Grundlage, die Hauptideen sind gewifs alt und ursprünglich Phönicisch. Die Vergleichung sowohl der Mosaischen Urkunden, als der Aegyptischen und Chaldäischen Kosmogonie, der Indischen und Persischen Urkunden fällt durchaus zu Gunsten der Grundideen der Phönicischen Theorie bei Eusebius und Damascius aus, so dafs in den wesentlichsten Puncten die Einheit der mythischen Anschauungen der alten Indier, Perser, Aegyptier, Phönicier und anderer Völker sich bewährt [10].

§. 5.
Fortsetzung.

Wir heben besonders diejenigen Momente aus, welche mit dem allgemeinen Cultus Vorder- und Mittelasiens zusammenhängen, und auf die Grie-

9) S. Fabric. Bibl. Gr. I. p. 222. ed. Harl. ib. Beck, und dessen Anleitung z. Weltgesch. I, 1, p. 256 ff. — Moshem. ad Cudworth. Syst. Intellect. Univ. T. I. p. 14. Fabric. ad Sext. Empir. p. 621. Tzschucke ad Strab. XVI. T. VI. p. 340. Posidonii Rell. p. 177 sq. Athenaeus III. p. 126. ib. Casaub. p. 377. Schweigh. Porphyr. de Abst. p. 201. ed. Rhoer.

10) S. Görres Mythengesch. II. p. 464.

chische Religion und Mysterien einwirken. Die obersten Principien der Dinge sind nach den Sidoniern: Chronos, das Verlangen (πόθος) und der Nebel (ὀμίχλη). Aus der Vermischung der beiden letzteren entstanden der Aether und die Aura, und aus diesen wieder ein Ei[11]). Bei Eusebius wird der geistige Hauch (der erste Odem, κολπία, קֹל־פִּי־יָה) und die Urnacht (βάαυ) als der Anfang aller Dinge gesetzt. Auch kennt diese Urkunde Μώτ, den Urschlamm. Hieraus alle Thiere, erst vernunftlos, dann geistig, auch Sonne, Mond und Sterne. Der erste Odem und die Nacht brachten hervor den Erstgebornen (πρωτογόνος) und den Aeon. Daraus wurden geboren Genos und Genea (Generation und Gattung); daraus Licht, Feuer, Flamme; daraus Casius, Libanus und Antilibanus (die Gebirge) und in weiterer Folge Sydek (Sydyk) und die Cabiren; Blitz und Donner auch, durch dessen Schall die Thiere geweckt aus der Mot aufsprangen.

Hier, wie in der Aegyptischen Lehre, wird Geist und Materie, beide unerschaffen, in Gott gesetzt. Wichtig ist besonders die Aehnlichkeit in der Folge der intelligibeln Potenzen und in den Incarnationen. Der Protogonos z. B. entspricht dem Aegyptischen Kneph, dem Schlangengott und Agathodämon. Auch treten, wie im Aegyptischen Dienst, aus den Kreisen der Theogonie einzelne Gottheiten hervor in den öffentlichen Tempeldienst, zum Theil mit hellenisirten Namen. Uranus er-

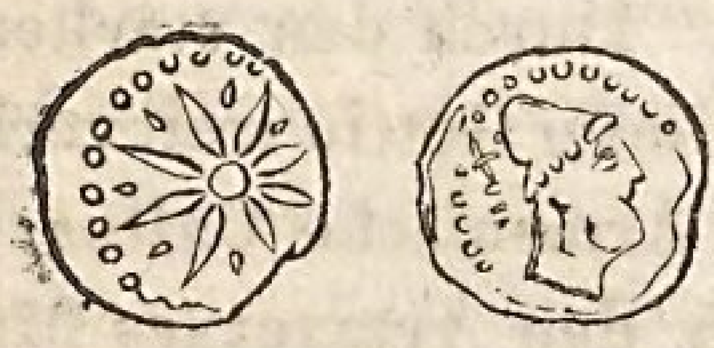
11) Damascius de principiis in Wolfii Anecdd. Grr. III. p. 259 sqq. Schelling über die Gotth. von Samothr. p. 15. 58 ff. Gutberleth de diis Cabiris p. 29., abgedruckt in Poleni Supplem. zum Thes. Antt. Grr. et Rom. II. p. 840. In dem Werke von Gosselin: l'Antiquité devoilée au moins de la Genèse, 4te Ausg. Paris 1817. besonders p. 57 sqq. sollen Sanchuniathons, Homer's und Hesiod's kosmogonische Fragmente aus der Genesis ihr Licht erhalten.

zeugt mit seiner Schwester Gäa den Ilus (Kronos), den Bätylus, mit Andern den Dagon und den Atlas. Er will seine Kinder morden, wird darum von Kronos entthront mit Hülfe des Hermes und der Onka (Athene). Kronos nimmt seine Schwestern zu Gattinnen nach der Reihe, die Astarte, die Rhea, die Dione, erzeugt mit ihnen Kronos den zweiten, Zeus, Belus, Apollo, Typhon, Nereus, des Pontus Vater. Des Kronos Halbbruder, Demaroon, zeugt den Melkarth (Herakles). Kronos der Herrscher erbaut Byblus, schenkt es seiner Schwester Baaltis (Dione), Berytus räumt er dem Poseidon, den Cabiren, den Ackerbauern und Fischern ein. Taaut hat früher des Uranus Bildnifs verfertigt, jetzt bildet er auch den Kronos, den Dagon, und die übrigen Gottheiten.

Die Chaldäische Kosmogonie nach Berosus 12) schliefst sich vielfach an jene an. Bel und Hamoroca stehen oben an. Bel zerschneidet die Hamoroca, deren eine Hälfte dann den Himmel, die andere die Erde bildet. Aus Bels Blut entsteht das Menschengeschlecht. Darauf folgt Vertreibung der Finsternifs, Scheidung der Erde und des Himmels und Anordnung der Welt: neue Menschengeburt aus dem Blute eines andern, sich selbst opfernden, Gottes und zugleich Oannes, der Fischmensch, der aus dem rothen Meere aufsteigt, und in Babylon Gesetz und Weisheit lehrt. Auch in Phönicien sind Fischgottheiten, Dagon und Derceto, welche letztere wieder mit der Syrischen Atergatis identisch ist. Besonders verehrt wurden Astarte und Adon in Byblus, Melkarth in Tyrus, Dagon in Azotus, Derceto in Joppe u. s. w. Der Grundgedanke in diesem Cultus ruht im

12) Seine Fragmente hat Scaliger de Emend. temp. Genev. 1629. aus Syncellus, Josephus und Eusebius gesammelt; s. Fabr. B. G. XIV. p. 175 sqq.

alten Sabäismus und in der einfachsten Naturansicht: Himmelskönig (Bel, Baal) und Himmelskönigin (Baaltis, Οὐρανία), Sonne und Mond, und auf Erden der grofse Besaamer und die grofse Empfängerin [13]).



§. 6.

Dienst der Urania (Mylitta, Anaïtis).

Ihr ältester Tempel war (Herodot. I, 105.) zu Ascalon. Da ist sie das Fischweib Derceto. Ueberhaupt aber stammt der Dienst der Himmelskönigin aus dem Caucasischen Sabäismus her, und es ist aus dem Obigen gewifs, dafs mehrere Asiatische Völker dasselbe weibliche Naturprincipium unter verschiedenen Namen (Urania, Mylitta, Alitta, Mitra; Herodot. I, 131.) verehrten.

Ueppig war der Dienst dieser Göttin in Babylon (Herodot. I, 199.). Dieses Durchbrechen der Schranken der Sitte durch einen fanatischen Cultus fand Herodotus auch auf Cypern. Die Armenische Anaitis ist die Persische Anahid (Morgenstern, weiblicher Genius, der mit seiner Leier die Harmonie der Sphären leitet) [14]).

13) Die folgende Münze zeigt den Cabir Sydek mit dem Hammer, auf der andern Seite den Stern der Astarte. Sie ist aus Malaga.

14) S. Commentatt. Herodott. I. p. 248. v. Hammer in den Fundgr. des Orients III. p. 275. Silvestre de Sacy im Journ. des sav. 1817. Juill. p. 439. Zoëga Abhh. p. 101. v. Hammer in d. Wien. Jahrb. 1818. I. p. 98 ff. Tzschucke ad Strab. T. IV. p. 478. und T. VI. p. 225. Abweichend ist Ackerblads Ansicht in der Lettre au cheval. Italinski etc. Rom. 1817, der Ταναῖτις schreiben will.

Diese Göttin hatte eine grofse ihr gewidmete Landschaft, von, ihr gehörenden, Sclaven (ἱεροδούλοις) angebaut, mit einer reichen Priesterschaft (Plin. H. N. XXXIV. 4. 24. Vol. II. p. 619. Hard.); ihr Bild im Tempel war ganz von Gold. Auch hier hatte die Ueppigkeit ihren Sitz aufgeschlagen. Durch den starken Handelsverkehr wurde der Dienst dieser Göttin weit verbreitet, es scheint sogar, dafs dieser Armenische Cultus der alten Assyrischen Göttin durch den Artaxerxes Mnemon als Volksdienst öffentlich in Persien eingeführt wurde [15]. Hauptsächlich wurzelte dieser Cultus in den beiden Städten Comana, in Cappadocien und im Pontus [16]. In der erstern war ein Tempel mit mehr als sechstausend Hierodulen und einer sehr reichen Priesterschaft, mit einem äufserst ausschweifenden Cultus. Wenn Strabo (l. c.) die Comanische Göttin Ἐνυώ (Bellona) nennt, weil an ihren Festen Kriegstänze aufgeführt wurden, so heifst das blofs, dafs dieser Dienst der alten Oberasiatischen Naturgöttin unter diesen Bergvölkern einen kriegerischen Charakter angenommen hatte, vielleicht zum Theil aus Scythischer (Caucasischer) Sitte. Gab es doch auch eine bewaffnete Aphrodite zu Cythere (Pausan. III, 23. init.); so wie sich auch bei der Ephesischen Göttin im ältern Dienste mit dem Amazonengefolge aus derselben Quelle der Waffentanz und kriegerische Attribute erhalten hatten.

Der Tempel zu Comana im Pontus war gleichsam eine Tochterkirche des Cappadocischen; auch hier war

15) Strabo XV. p. 806. A. und die Bemerkungen von Heyne de Sacerdotio Comanensi in den Nov. Comm. Soc. Scient. Gotting. XVI. p. 117. Clem. Alex. Protrept. p. 57.

16) S. Strabo XII. p. 535 sqq. T. V. p. 16. sqq. Tzsch. und p. 557. p. 129 sq. Tzsch.

der Priester zunächst nach dem König, auch hier Tempelsclaven, Fanatiker, und jedes Jahr zweimal eine Procession, vermuthlich im Frühling und Herbst [17].

Eben so in dem Pontischen Zela, wo die Göttin Anaïtis hieſs, und neben dem Amanus und Anandatus verehrt wurde [18]. Amanus heiſst Sonne (Bochart. Geogr. sacr. p. 277.); und so zeigt sich denn auch hier wieder jene alte Sabäische Zweiheit. Der hohe Amanus, als strahlender Sonnenberg, rückt in die Götterreihe, wie der strahlende Libanon in der Phönicischen Kosmogonie.

§. 7.

Deus Lunus und Venus.

Da der Morgenländer auch die männliche Kraft des Mondes vergötterte, und von ihm als von dem Befruchter der Erde sprach, so wurde dadurch der Dienst des Lunus veranlaſst (s. Orph. Hymn. IX. [8.] 4.). Wirklich war durch ganz Vorderasien die Religion eines Gottes Μήν (Mensis) verbreitet (Heyne l. c. p. 122 sqq.), dessen berühmtester Tempel zu Cabira (späterhin Diopolis, dann Sebaste, dann Neo-Cäsarea genannt) im Pontus war, mit einem groſsen, reichen Tempelgebiete, wo der Gott unter dem Namen Pharnaces verehrt wurde, bei welchem die Pontischen Könige schwuren (Strab. XII. p. 835. T. V. p. 128 Tzsch.). Sein Bild, eine Jünglingsgestalt mit entblöſstem Kopfe, ist dargestellt auf einer Münze des Antiochus Epiphanes in den Abb. zur Symb. und Myth. T. III. nr. 2. [19]. Zur Zeit des Kaisers Cara-

17) S. Strabo l. c. p. 129 Tzsch.

18) S. Strabo XIX. p. 1066. [p. 733.] Vol. VI. p. 225 sqq. Tzsch. XI. p. 779. [512.] Vol. IV. p. 478 Tzch.

19) Andere s. bei Bellermann über Phönicische Münzen II. p. 26 ff. nr. 37. und in Hirts Mytholog. Bilderb. I. p. 88 f. Bei den Phöni-

calla wurde der Gott Lunus zu Carrä in Mesopotamien verehrt (Spartian. in Caracall. 6 7.) [20]).

In diese Reihe gehört auch der Deus Venus oder Ἀφρόδιτος, von dem uns Macrobius (Saturnal. III, 8.) aus dem Philochorus berichtet, es sey auf Cyprus eine bärtige Venusstatue in Mannesgestalt und Weibertracht, Mann und Weib zugleich; sie sey der Mond, und es opfern ihr Weiber in Männertracht und Männer in Weibertracht [21]). Aehnliche androgynische Vorstellungen herrschten von Mond und Sonne in Aegypten, die in Herakles und Semphukrates niedergelegt waren Auch dieser Mondsdienst war nach Strabo (XII. p. 577. p. 230 Tzsch.) äufserst üppig.

§. 8.

Cybele und Attis.

Derselbe Naturgeist weckte auf Phrygiens Gebirgen einen andern Cultus, der die ganze alte Welt in Anspruch nahm und in Rom, der Hauptstadt der Welt, seinen Sitz aufschlug. Zu Pessinus war das steinerne Himmelsbild niedergefallen, das selbst seinen Namen ἐκ τοῦ πεσόντος ἀγάλματος ἐξ οὐρανοῦ (Herodian. 1,35.) erhalten haben soll. Die Phrygischen Berge geben alle der guten Mutter vom Berge ihren Namen: Dindymus, Pessinus, Berecynthus, Sipylus; aber den allge-

cischen Volksstämmen war auch der Mond das Bild weiblicher Schönheit; s. Hug über den Mythus u. s. w. p. 119.

20) Leblond in den Mem. de l'Acad. des Inscr. T. XLII. p. 381 sqq. unterscheidet den Mensis und Lunus als zwei ganz verschiedene Wesen, und leitet den Monatscultus blofs aus Phrygien her. Es ist aber sicherer, beides aus dem gemeinschaftlichen Vaterlande alles Sabäismus herzuleiten.

21) Spuren davon s. Deuteronom. XXII, 5. vgl. Rosenmüllers altes u. neues Morgenl. II. nr. 404. p. 310 sq.

meinsten giebt ihr Cybelus, unter dem sie den Griechen bekannt wird[22]). Die Phrygier hielten sich für das älteste Volk der Erde (Herodot. II, 2.), und diese uralte Bergmutter Ma (Μᾶ) hatte das ihr huldigende Volk von dumpfer Thierheit zu menschlicher Sitte heraufgehoben; obgleich der Grieche erst 297 Jahre vor Troja's Zerstörung das Bild der Göttermutter erscheinen läfst (Marmor. Oxon. Epoch. X. vgl. Marsham Canon chron. p. 135.). Auf jeden Fall ist jenes Hochgebirge der Stammsitz eines der ausgebreitetsten Culte geworden, der ganz Vorderasien ergriff, und den die Römer durch die bedeutendsten Vorrechte auszeichneten (Ulpian. post Cod. Theodos. p. 92.).

Die alte Handelsstadt Pessinus umgab ein reiches Tempelgebiet, in dessen Genusse Priester lebten, die ehmals sogar Könige waren, von welcher Herrlichkeit sich selbst noch zu Augustus Zeit Spuren zeigten.

Der grofsen Cybele ist Attis beigesellt[23]), und um sein Verhältnifs zu ihr dreht sich der ganze heilige Dienst. Sein Verschwinden und Wiederfinden bestimmte die zwei Festperioden. Mit Frühlingsanfang begann das Fest mit einem Trauertage. Da hieb man die Pinie ab, in deren Mitte des Attis Bild aufgehängt war, und verpflanzte sie in den Tempel der Göttin[24]). Arbor intrat war dabei der symbolische Spruch.

22) S. Hemsterh. ad Lucian. Jud. Vocal. T. I. p. 308 sq. Bip. p. 90. ed. Hemst. Strabo XII. p. 567. fin. p. 182 ib. Tzsch. vgl. meine Note zu Nonn. Dionys. p. 229. über ihre andern Namen und Beinamen.

23) Er heifst auch Attes, bei Catull und Andern Atys. S. über die Formen dieses Wortes Hemsterh. und Graevius zu Lucian. Tom. II. p. 283. IX. p. 382.

24) Plin. H. N. XVI, 10. sect. 15. Arnob. adv. Gent. V. p. 72. St. Croix Recherches etc. T. I. p. 85. der den wahren Ursprung dieser Sitte mit Recht von Osiris und Typhon herleitet. Eine ähn-

Am zweiten Tage wurde in Einem fort mit Hörnern geblasen. Das heilige Mondshorn, schon in seiner gekrümmten Gestalt symbolisch, gab durch seinen dumpfen Ton dem Sinne dieses erwartungsvollen Tages eine gleichmäſsige Haltung.

Am dritten Tage war Attis gefunden. Der Jubel darüber war schrankenlos, und trieb die Begeisterten bis zu fanatischer Wuth und blutigen Handlungen. Cymbeln und Pauken, Flöten und Hörner rauschten zum Tanze [25]) der bewaffneten Priester, die mit Kienfackeln wild durch Berg und Thal rannten, und Arme und Füſse verwundeten (vgl. 1. Kön. XVIII, 28. und dazu Rosenmüller a. a. O. III. nr. 612. p. 189 ff.). Unter andern Zubereitungen und in anderer Beziehung geschah ihre Verstümmelung zu Eunuchen, welche Castration eine Beziehung auf die im Winter erstorbene Production der Natur hatte. Wahrscheinlich waren nicht immer alle Cybelenpriester Eunuchen, in Rom wohl nur der Archigallus [26]). Der ältere Name dieser Priester hieſs Cybeben [27]), von ihren Waffentänzen hieſsen sie Corybanten (Kopfschütteler), die man bald mit den Cretensischen bewaffneten Priestern und Tänzern, den Cureten, und selbst mit den Idäischen Dactylen identisch nahm [28]). Aus dem nach

liche Sitte war zu Hierapolis; s. Lucian. de Dea Syr. IX. p. 126 Bip.

25) S. Rosenmüller a. a. O. II. nr. 229. p. 18 ff. und IV. nr. 816. p. 42.

26) S. Saintecroix a. a. O. T. I. p. 82.

27) Weil die Göttin selbst auch Cybebe hieſs. S. Photii Lex. s. v. Ruhnk. ad Tim. p. 10 sqq. Hesych. II. p. 364 sqq. ib. Alberti. Fischer ad Anacr. XIII, 1. vgl. Eustath. ad Odyss. II, 16. p. 76. Bas.

28) S. die inhaltreiche Abhandlung Strabo's X. pag. 710 sqq. Almel. vgl. Böttiger Vorles. über d. Kunstmythol. p. 51. 55. Aristotel.

Phrygien verpflanzten Namen der Cureten fanden die Griechen die Andeutung der Sitte der Cybelenpriester heraus, bei Festaufzügen auch wohl Frauenkleider anzuziehen, durch welche Deutelei (von κόραι, κοῦραι) sie wenigstens einen charakteristischen Zug dieses Cultus in der Erinnerung festhielten. Als Castraten hieſsen die Cybelenpriester im obern Phrygien Γάλλοι (Galli) [29], womit später auch die entmannten Priester anderer Gottheiten bezeichnet wurden; ihre orgiastischen Festhymnen hieſsen Galliamben, von deren Metrum Catull (LXIII.) eine Nachbildung giebt (s. Mureti Comm. in Catull. T. II. p. 810. ed. Ruhnken.). Die Griechen nannten die Priester der Cybele, welche an den Thüren Geld im Namen ihrer Göttin sammelten, Metragyrten (Μητραγύρται, auch Μηναγύρται) [30], die wegen ihrer würdelosen Lebensweise sehr verachtet wurden, aber von den ächten Gallen unterschieden werden müssen [31]).

In diesem Kleinasiatischen Dienste tritt besonders magisches Formelwesen und Orgiasmus hervor, Mondsdienst und Mondssucht. Solche Begeisterte hieſsen σάβοι, σαβάζιοι, βάκχοι, βαβάκται, βάβακες; theils Bezeichnungen der dortigen Gottheiten selbst, theils des orgiastischen Getöses und Formelmurmelns.

§. 9.

Fortsetzung.

Als dieser Phrygische Dienst in Griechenland und Rom Eingang gefunden hatte, gab man sich in zahlrei-

Polit. VIII. 5. Forkels Gesch. der Mus. I. p. 114. Ruhnk. ad Tim. p. 163. Saintecroix a. a. O. p. 80.

29) S. Thom. Mag. in βάκηλος. Te Water zu Jabl. de ling. Lycaon. p. 113. Photii Lex. s. v. Eustath. ad Od. IV, 249. p. 166. Bas.

30) S. Ruhnk. ad Tim. p. 10 sqq. Porsoni Adversaria p. 129. p. 109. ed. Lips. Athen. V. p. 226. p. 371 Schw.

31) S. Cic. de Legg. II, 9. und das. die Ausleger.

chen Mythen über seinen Sinn Rechenschaft, besonders thaten dieſs zuerst die Jonier, dann die Dichter überhaupt. Diese trugen besonders dazu bei, die Cretensische Rhea mit der Phrygischen Cybele zu verschmelzen, welches dann bleibende Sitte ward. Phrygische Sagen hatte der Lydier Xanthus geliefert [32]), dessen Berichte wir wahrscheinlich noch bei Diodorus und Pausanias lesen, obgleich bei jenem [33]) die Sage schon zu einer pragmatisirenden Historie eines Königshauses ausgesponnen ist, wobei man jedoch noch manche Züge der alten Naturverehrung erkennt; wogegen der physische Mittelpunct dieses Phrygischen Glaubens von Diodor nicht beachtet wurde. Dieses Wesentliche aber hat Pausanias (Achaic. 17.) aus der Phrygischen Nationalsage gerettet in der Erzählung von der Erzeugung des doppelgeschlechtigen Dämons Agdestis [34]) durch Zeus, von welchem auf eine seltsame Weise Attes herstammt, welcher sich, von jener in Raserei versetzt, selbst entmannt. Hermesianax (bei Paus. l. c.) läſst den Attis ohne Zeugungskraft zur Welt kommen, und von einem Eber getödtet werden; wodurch die Verwandtschaft mit dem Adonismythus angedeutet wurde. Bei Arnobius (adv. Gent. V. p. 159.) spielt die Sage in die Attischen Mysterien von Ceres und Bacchus [35]) hinüber.

Zur Auffindung der Grundidee jener Gottheit und ihres Cultus müssen wir vorzüglich auf die wesentlichen

32) S. Fragmm. Histor. Graecc. antiquiss. p. 147.

33) Diod. Sicul. III. 58 sqq.

34) S. Hesych. v. Ἄγδιστις ib. Alberti. Strabo X. p. 469. Jablonsk. de ling. Lycaon. p. 64. ed. Te Water. Arnob. adv. Gent. V. 4. ib. interprr. T. II. p. 273 sqq. ed. Orell. und dess. Append. ad Arnob. p. 58.

35) Scholiast. Apollon. Rhod. II, 722. Fragmm. Historr. antt. p. 173.

Gebräuche und auf die Hauptsymbole achten [36]). Wesentlich ist in diesem Symbolenkreise (den Mythus selbst sehe man bei Diodor und Pausanias ll. cc.) das Doppelgeschlecht, die Entmannung, des Männlichen Tod, des Geliebten Untreue, die Unverweslichkeit jedes Körpergliedes, die Pinie und der Mandelbaum nebst dem Löwenpaare und der Thurmkrone auf dem Haupte der thronenden Göttin. Mislungene Deutungen, z. B. der Löwen bei Varro (Augustin. de Civ. Dei VII, 24.), des Sitzens der Göttin bei Lucretius (II, 604 sqq.), hatte man schon im Alterthum, indem man in jenen die Zähmung der wilden Natur, in diesem das Ruhen der Erde im Mittelpuncte der Welt angedeutet glaubte, da doch die Löwen auf die Alles durchdringende Feuerkraft der Natur gehen, und die Göttin mit allen matronenartigen hohen Göttinnen das Sitzen gemein hat. Die Bedeutung des Androgynischen wurde schon oben berührt; die Castration bezieht sich auf die gehemmte Vegetation der Natur im Winter [37]). Attis, als Incarnation der Sonne, ist der erste Gallus; seine Entmannung ist die Folge seiner Untreue gegen die Geliebte. Dafs kein Glied des Attis untergehen soll nach dem Götterspruche, bedeutet, dafs er (die Sonne) mit der Rückkehr jedes Jahr aufs Neue seine Vermählung mit Cybele (der Natur) feiert. Diese neugewonnene Kraft wurde Anlafs zu der wilden Freude bei der jährlichen Festfeier, die Lucretius (II, 618 sqq.) beschreibt. Mandel und Fichte sind uralte Symbole der Zeugung. Das Wiederfinden des Attes deutet eben auf die Rückkehr der Sonne um die Zeit

36) Späterhin wurde Cybele durch Vereinigung vieler Symbole verschiedener Wesen zu einer Art von Pantheum. S. Gronov. Thesaur. Antt. Grr. T. VII. p. 424. vgl. damit die Abb. zur S. u. M. T. II. nr. 3. Erkl. p. 17.

37) S. Macrob. Saturn. I, 21.

des Frühlingsäquinoctiums und die neu hervorbrechende Vegetation [38]). Die Griechen, welche die Cybele bald mit ihrer Cretischen Göttermutter Rhea zusammenschmolzen, ersannen andere Deutungen, bildeten erst die Rhea zur Allmutter Gäa um, wodurch sie dann auch eine Zeit lang mit der Demeter vermengt wurde, die jedoch durch die Attischen Mysterien im alten Besitzstande ihrer Rechte und Aemter geschützt war. Aber, was der Cybele gehörte, wurde in der Theorie fast immer auf die dunkeln Göttinnen Rhea und Gäa übergetragen [39]).

Die auf Phrygischem Boden wurzelnden Sabazischen Mysterien wurden die Schule höherer Ansichten dieses alten Gottesdienstes. Die Mutter Erde wurde die Natur, und Atys die Zeugungskraft des grofsen Demiurgen, die sich im Schoofse der Natur verbreitet [40]). Die Verbindung des Cybelendienstes mit den Sabazien liegt auch in den Orphischen Gedichten am Tage, wo die Geschichte der Persephone und die Wundergeburt des Sabazius damit verwebt wird, wo die Hippa, des Bacchus Amme, mit ihm auf dem Lydischen Tmolus Zusammenkünfte feiert [41]), und die Cybele, als reine Urgöttin, des Protogonus Tochter heifst. In diese Ideenreihe gehört auch die Beschreibung, welche Cybele beim Appulejus (Lib. XI. p. 761 sqq. ed. Oudend. p. 257. Bip.) von ihrem eigenen Wesen macht, wo der auffal-

38) Die Ansicht der Anhänger des astronomischen Systems s. bei Dupuis Origine de tous les cultes T. IV. p. 230 sqq. worin auch ein Theil der Wahrheit enthalten ist.

39) S. Zoëga Bassirilievi ant. di Roma I. p. 48.

40) Julian. Orat. V. p. 318—322. Sallustius de Diis et Mundo c. 4. p. 250 (in den Opuscc. Mytholl. ed. Gale).

41) Orph. Hymn. XLVIII. (47) XLIX. (48). Argonaut. 22.

lendste Syncretismus vieler Religionen erscheint. Es war aber dieser Syncretismus nothwendig, wenn die mündig gewordene Vernunft ihre Rechte behaupten sollte; er war ehrwürdig bei solchen, die in der Einheit des göttlichen Wesens Beruhigung suchten. Hatte sich doch ohnehin in allen Asiatischen Naturculten schon ursprünglich die Ahnung des Unendlichen geregt. Man mufs nur das diesem Syncretismus zum Grunde liegende ächt religiöse und vernünftige Streben nicht verkennen.

§. 10.

Auch in die Samothracischen Mysterien wurde aus dem Phrygischen Naturdienste Manches herüber genommen; und eben so wurde auch Cybele mit der Italischen Ops, der Ernährerin der Menschen, zusammengestellt, und sie erhielt die Vesta zur Tochter (Macrob. Saturn. I, 10.). Der staatskluge Römer gestattete fremden Religionen Eingang, selbst wenn ihre Anhänger in wesentlichen Stücken den Römischen Gesetzen zuwider handelten [42]). Frühe schon (a U. 547. vor C. G. 207.) war durch eine feierliche Gesandtschaft an den König Attalus das vom Himmel gefallene Bild der Pessinuntischen Göttin abgeholt, ihr als der Magna Mater in Rom ein Tempel gebaut, und im Frühlinge die Megalesia gefeiert worden, wobei die Abwaschung der Magna Mater eine Hauptcärimonie war [43]). Im zweiten Jahrhundert n. C. G. keimten aus dieser Wurzel verschiedene Gebräuche auf.

42) Dio Cass. LII. 36. Euseb. Praep. Ev. VI, 8. Bynkershoek de cultu religionis peregr. ap. vett. Romanos p. 244 sqq.

43) Livius XXIX. 10 sqq. Ovid. Fast. IV. 361. vgl. mit v. 1. und die Ausl. daselbst. So sehen wir in den Sculture del Campidoglio Distrib. 5. tav. XXIV. (p. 127.) die Göttermutter auf einem Schiffe sitzend, welches von einer Priesterin geführt wird. S. dasselbe bei Millin Galerie Mythol. Tab. IV. nr. 10.

Da liest man viel von gehaltenen Taurobolien, wodurch man Reinigungen auf gewisse Jahre erzielte, und wobei der zu Reinigende in einer Grube das Blut eines auf einem darüber gelegten bretternen Gerüste geopferten Stieres auf seinen Leib herabtröpfeln liefs (s. Gruterus Thesaur. Inscriptt. T. I. p. 30.). Abgebildet ist ein Taurobolium in den Marmoribb. Taurinenss. I. p. 25.[44]). Eben so oft kommen Criobolien zu Ehren des Attis vor (z. B. bei Gruter. l. c. p. 27.).

Der neue Eifer im Dienste der Phrygischen Gottheiten gab auch der Kunst neuen Antrieb. So ist z. B. das Relief in den Abb. zur S. u. M. Tab. II. nr. 2. aus dem Jahre Chr. 295.[45]).

§ 11.

Syrische Gottheiten.

Der Dienst der Cybele berührte mannigfach den der Syrischen Göttin, die zu Mabog (Bambyce, später Hierapolis) verehrt wurde. Auch hier waren Galli und orgiastische Feste, Phrygische Musik, Selbstentmannung, fanatische Weiber[46]), eine zahlreiche Priesterschaft und ein reicher Tempel; endlich hier, wie in Phrygien, Fischverehrung. Daher wurde späterhin diese Göttin von Vielen für identisch mit der Cybele gehalten, so dafs sie sogar auf Münzen von Hierapolis auf einem Throne zwischen zwei Löwen erscheint (Froelich Tentam. num. p. 256.). Lucian nennt sie Here, schreibt ihr aber Ei-

44) S. Saintecroix Rech. sur les Myst. I. p. 95 sqq. van Dale ad Marmora Antt. p. 7 sqq. 24. 28. 33. 40 sqq. und p. 59 sqq.

45) Vgl. Zoëga Bassiril. I. nr. 13. 14. dess. Abhandl. IV, 13. p. 157. Winckelmann Descr. de pierres grav. in Schlichtegrolls Auswahl I. nr. 16. 17.

46) Lucian. de Dea Syria sect. 15. 22. 32. 42. 43. 50 sqq. T. IX. Bip.

genschaften und Symbole verschiedener andern Naturgottheiten zu: Scepter, Spinnrocken, Thurmkrone, ein Strahlenhaupt, den Gürtel der Venus Urania. Um ihr Verhältnifs zu der Astarte, Atergatis und Derceto zu bestimmen, müssen wir zum Theil ältere Schriftsteller, als den Lucian, befragen. Strabo (XVI. p. 1132. Alm. T. VI. p. 465 Tzsch.) sagt entschieden: Atargatis, Athara und Derceto sind nur verschiedene Namen einer und derselben Gottheit; welches auch schon der Lydier Xanthus [47]) bestimmt behauptet hatte. Wir haben allerdings Grund zu glauben, dafs Athara der ursprüngliche Name dieser Syrischen Göttin, und Atargatis nur eine Dialectsverschiedenheit war. Auf keinen Fall fand eine ursprüngliche Verschiedenheit des durch jene Namen bezeichneten Begriffes statt. Es war die Idee der feuchten, empfangenden und fruchtbaren Erde und des befruchteten und hinwieder befruchtenden Mondes. Die Abbildungen und Attribute der Syrischen und Phönicischen Gottheiten mögen aber früh verschieden gewesen seyn, so dafs z. B. die Baaltis zu Byblus (Euseb. P. E. I, 10.) keine Fischtheile hatte, sondern sich mehr der Aegyptischen Form näherte. Die Sidonische Astarte [48]) hatte das Stierhaupt zum Kopfschmucke, als sie die Erde durchwanderte, und weihte einen vom Himmel gefallenen Stern nach Tyrus; wo wir also ganz und gar eine Phönicische Isis haben mit Kuhhaut und Ster-

47) S. Fragmm. Historr. Grr. antiquiss. p. 183.

48) Astaroth. I. B. d. Kön. (I. Sam.) VII. 4. Biel Thesaur I. p. 74. Selden. de Diis Syris Synt. II, 2. und Additamm. p. 284. v. Hammer in den Fundgruben des Or. III. p. 275. Gesenius im Hebr. Handwörterb. p. 75 ff. Ueber Astarte mit dem Stierhaupte s. Stellae Nasaraeorum Aeones, ex sacro gentis codice, Difs. praes. Norberg — sp. p. Olof Svanander Scanus, Lund 1811. Bellermann Bemerkk. über Phön. Münzen II. p. 26 ff. zu nr. 37.

nen. Die Phönicische Derceto aber endigte sich von den Hüften an in einen Fisch (Lucian. l. c. § 14. p. 96. Bip.). So wurde sie zu Joppe verehrt. Nun ist aber Atergatis einerlei Wesen mit ihr, also auch als Fischweib (Athen. VIII, 37.), und Xanthus l. c. nennt ausdrücklich den Sohn dieser Atergatis Fisch (Ἰχθύς). Während nun Lucian sagt, die Syrische Göttin zu Bambyce sey als Weib und nicht als Fisch vorgestellt worden, sagt Strabo (XVI. p. 1085.) indirect gerade das Gegentheil. Wir müssen deswegen die verschiedenen Perioden des Dienstes dieser Göttin von Hierapolis unterscheiden. Zuerst gehörte sie zu den Fischgöttinnen: dafür spricht die Scene und Verschiedenes selbst, was noch zu Lucians Zeit gebräuchlich war. In der zweiten Periode kam die Fischform des Tempelidols aufser Gebrauch. Noch später ward die Göttin von Hierapolis eine Art von Pantheum mit verschiedenartigen Attributen, wobei sich aber die Erinnerung an den ältesten Tempel, den alten Glauben und an die alten Bilder erhielt.

§. 12.

Fortsetzung.

Cultus der Fische und Verbot sie zu essen ist schon den Alten [49]) bei den Syrischen Priesterinstituten aufgefallen. Diefs hieng mit der Verehrung der Astarte zusammen; und wenn wahrscheinlich blofs den Priestern das strengere Gebot galt, keine Fische zu essen, so mochten wohl dem Volke besonders die in den Tempelteichen genährten Fische heilig und unverletzlich seyn [50]).

49) Xenoph. Anab. I, 4. 9 Cic. de N. D. III, 15. p. 546. uns. Ausg. Hygin. Poet. Astron. II, 41. Clem. Alex. Protr. p. 25 p. 35. Potter.

50) Ueber den Syrischen Fischdienst s. noch Diod. II, 4. Porphyr. de Abstin. II, 61. IV. 15. Die Aegyptischen Priester afsen auch keine

Auch die Tauben waren dem Syrier heilig [51]. An diese Religionsgebräuche knüpfen sich nun mehrere Volkssagen an über den Ursprung dieser Fisch- und Taubengötter. Vom Himmel war einst ein Ei in den Euphrat gefallen. Fische trugen es ans Ufer, Tauben brüteten es aus, und daraus gieng die Venus hervor (Hygin. l. c.). Zu Bambyce hatte einst ein grofser Fisch die in den See gefallene Derceto gerettet. Von diesem Fische stammen die unter die Sterne versetzten Fische, von denen der grofse die Urne des Wassermanns austrinkt (Eratosth. Cataster. c. 38. Hygin. Poet. Astr. II, 41. ib. interprr.). Die Lydier sagten, Mopsus habe die Atergatis mit ihrem Sohne Ichthys in dem See bei Ascalon versenkt, wo sie von Fischen gefressen wurden (Mnaseas und Xanthus bei Athenaeus VIII, 37.). Noch eine andere Sage erzählt Diodor (II, 4. ff.), nach welcher Aphrodite, von der Derceto beleidigt, in ihr eine Liebe zu einem jungen Priester entzündet, mit dem sie eine Tochter erzeugt. Aus Schaam tödtet sie den Jüngling, und läfst das Kind aussetzen; sie selbst stürzt sich in den See und wird zum Fisch. Das Kind wird von Tauben ernährt; ein Hirt findet es, und nennt es Taube (Syrisch Semiramis). Diese wird wunderbar schön, kommt an den Hof des Assyrischen Königes Ninus, und wird endlich dessen Gemahlin. Nach einer andern Sage sollte die von der Derceto geborne Semiramis Tochter des Kaystros, Sohnes der

Fische; aber sie waren ihnen Symbol des Hasses (Clem. Strom. V. 7.), was mit der Geschichte des Osiris zusammenhieng. Die Pythagoreer afsen keine Fische weil sie ein Natursymbol des Schweigens seyen. Nach Sickler (die Hierogl. im Mythus des Aesculap p. 15.) bedeutet der Fisch als Hieroglyphe Vermehrung, Zunahme.

51) S. Broekhuis zum Tibullus I, 8 (7). 18. Philo ap. Euseb. P. E. I. 6. Hygin. Fab. 197. Saintecroix Rech. T. II. p. 113. und das. Silv. de Sacy. Rosenmüller altes und neues Morgenl. IV. p. 94. nr. 853.

Amazonenkönigin Panthesilea, seyn (Etymol. Gudian. p. 306. Sturz.).

Hierher gehört nun auch der Babylonische Fischgott Oannes. Dieser, ein Ungeheuer mit zwei Menschenfüfsen, die aus dem Fischschwanze hervortraten, kam täglich aus dem rothen Meere nach Babylon, und lehrte Gesetze, Gewerbe, Künste und Wissenschaften, Sitte und Ordnung, und die Geschichte der alten Gottheiten. Andere nennen vier Oannes, die, gleichsam in vier Incarnationen, in verschiedenen Perioden auftraten, jeder halb Mensch und halb Fisch; einer noch vor der Fluth, Odacon genannt. Bekanntlich kommt in den Büchern Samuels (I, 5. 4.) ein Götze Dagon vor, welchen Selden (a. a. O.) mit jenem für identisch hält [52]). Philo von Byblus nennt ihn Siton, Getreidegott.

Es liegt im Geiste des Alterthums, das, was es durch Symbol und Mythus und Cultus verherrlichte, auch durch bedeutende Namen zu verewigen. Die Griechen sind, wie man weifs, in diesem Puncte schlechte Lehrer. Neuere Forscher haben hierin weit mehr geleistet und leisten können. Dagons Name stammt ohne Zweifel von דָג Fisch [53]), und aus demselben Grundworte müssen auch Derceto und Atergatis (Atargatis, Adargatis u. s. w.) hergeleitet werden, so dafs dieses den göttlichen, grofsen Fisch bedeutet, und Derceto nur abgekürzte Form von Atergatis (אַדִיר־דָג) ist. Ja auch

52) S. was Apollodorus (Fragmm. p. 408 sq. ed. Heyne) und Alexander Polyhistor aus dem Berosus mittheilen; ferner Helladius bei Photius p. 874. vgl. Meursius ad Helladii Chrestom. p. 24. Selden de Diis Syris II. 3. p. 263 sqq.

53) S. Bellermann über Phönic. Münzen II. nr. 28. p. 15. vgl. Gesenius Hebr. Wörterb. I. p. 181. ibiq. laudd. Sickler üb. die Hierogl. etc. p. 74 sq.

in dem von Perseus nach Plinius (H. N. V, 14.) bei Joppe überwundenen Seeweibe Ceto (Κητώ) erscheint eine Spur jener Wurzel[54]. Semiramis heifst nach Diodorus Taube, nach Hesychius noch bestimmter Bergtaube (Bochart. Can. II, 740.); ihr Gemahl Ninus soll gleichfalls von dem Syrischen Nuno, die Fische am Himmel, seinen Namen haben (Dupuis III. p. 623.). Lucian (de Dea Syr. §. 13.) erzählt die Sage: Deucalion habe den Tempel zu Hierapolis gegründet an dem Schlunde, worein sich das Gewässer der grofsen Fluth verlaufen. Hier habe er zuerst zur Here gebetet und ihr Altäre errichtet. Zum Andenken tragen die umwohnenden Völker jährlich zweimal Wasser aus dem Meere in diesen Tempel, und giefsen es in eine Kluft. — Hier erkennt nun wieder Dupuis (III. p. 619 ff. 683.) nichts als astronomische Sätze, indem er in dem Deucalion den Wassermann findet, dessen Fluth der Australfisch austrinkt. Dieser Australfisch ist eben der Fischmensch Oannes, der den Bewohnern von Babylon aus dem rothen Meere aufzusteigen schien, und den zwei jährlichen Solstitien vorausgieng.

Schaubach (ad Eratosth. Catast. p. 119.) erkennt dagegen in dem Oannes den Wassermann, dessen Doppelgestalt die Griechen nachher feinsinnig in die zwei Bilder des Wassermanns und der Fische zerlegt haben. Mag auch hier die Astronomie manches Räthsel lösen, so reicht sie doch nicht für alle aus; namentlich diesem Mythenkreise liegen alte Erinnerungen aus der Urgeschichte unseres Geschlechts und eine Jahresphysik zum Grunde, aufgefafst vom Standpuncte jener Länder und symbolisch ausgedrückt. Und so hat wirklich dem Geiste des Ganzen gemäfs Gerh. Vossius (de

54) Selden. l. c. Vossius de Idololatr. I. c. 23.

Orig. et progr. Idolol. I, 23 p. 90. ed. Amst. 1668.) vermuthet, Simma, der Pflegevater der Semiramis, sey ein Nachkomme und Namenserbe des Erzvaters Sem, und diese Assyrische Taube stamme eben so wohl, wie die Noahstaube, von der grofsen Fluth her. Deucalion ist Noah, und das Wassergiefsen in die heilige Kluft bezeichnet das Ende der ersten Erdperiode, der auch die Fischgottheiten angehören. Die Erde erhebt sich wieder aus den Wassern, und vom Seeweibe Derceto wird die Taubengöttin Semiramis geboren. Der Babylonische Oannes bringt aus dem Meere die Gesetzbücher, wie der Indische Fischgott die Veda's aus der Tiefe der Gewässer; woran sich dann mit Ninus und Semiramis die historischen Perioden der Staatengründer und Eroberer anschliefsen. Oder sollten auch die Fischgötter alle in die Kosmogonie zurück gehören, immer bezeichnen diese Mythen den Punct, wo sich Erdepochen und die Sündfluth mit der ältesten Welthistorie verbinden, womit gewöhnlich die Jahresperioden parallel laufen, wo dann die grofsen kosmischen Perioden zugleich die Urbilder der kleineren Jahreszeiten sind, wie in der Aegyptischen Religion nachgewiesen ist [55].

Aber auch durch den Phallusdienst ist die Syrische Religion dem Dienste des Osiris verwandt. Im Tempel zu Hierapolis war auch orgiastischer Dienst, der Sage nach von Bacchus auf seinem Zuge aus dem Aethiopenlande (Indien) her mit allem Gepränge des sinnlichsten Luxus gestiftet. Andererseits läfst auch die Indische Sage den Schiwadienst nach dem Euphrat hinziehen. Da

55) Auch Fischpropheten (ἰχθυομάντεις), die aus dem Erscheinen gewisser Fische Orakel gaben, gab es in Lycien; s. Eustath. ad Odyss. XII. 252. p. 486. lin. 23. vgl. Aristoteles H. A. VI. 12. (11. p. 268. Schneid.) und über die Fischgattung πρῆστις Buttmann im Lexilog. nr. 27. p. 104—111.

erscheint Schiwa als Taube (Capot-Eswara), es kommen die Namen Semirama (Semiramis), Ascalastan (Ascalon), Anayasa (Anais) und Mahabhaga (Mabog) vor (s. Görres Mythengesch. II. p. 615.). Auch die Bildnerei hat jene Erinnerungen an die Urgeschichte der Erde verewigt. Das Aussteigen aus der Arche sehen wir noch auf den Kaisermünzen von Ascalon, wo die aus dem Schiffe hervortretende Semiramis mit einer Taube und einem Altar erscheint (s. Abb. zur S. u. M. T. III. nr. 6. Erkl. p. 23, wo eine Münze dieser Art abgebildet ist).

Auch nach Cyprus kam der Dienst der Taubengöttin und die Phallagogien, worüber die Schrift von Lenz: über die Göttin von Paphos und Baphomet und die Abb. zur S. u. M. T. III. nr. 7. Erkl. p. 23. nachzusehen sind.

§. 13.

Baalsdienst.

Auch der Baal-Peor der Moabiter (Num. XXV. 3. 5.) gehört zu diesem Kreise des Phallusdienstes; auch ist damit Seldens Ansicht nicht im Widerspruche, der in dem Βεελφεγώρ den Herrscher der Unterwelt erkennen will, dem man Todtenopfer brachte. Denn gerade dem Gotte des Todtenreiches zu Ehren raste man nach Heraclitus (bei Clem. Alex. p. 22. p. 30. Potter.) in wilden nächtlichen Orgien [56]).

Dunkel und Ungewifsheit ist überhaupt noch in der Lehre von den Baals oder Bels. Baal, Bel heifst im Allgemeinen Herr, König, und bezeichnete bald die Sonne, bald den Juppiter, bald einen andern Planeten.

56) S. über den Baalpeor Etym. magn. s. v. Selden. de Diis Syr. I, 5. und Beyer. Additam. p. 233—242. Biel. Thes. v. βεελΦ. The Classical Journal Vol. VII. n. XIV. p. 293. Vol. VIII. n. XVI. p. 265 sqq.

Die Ebioniter hatten einen Beelzebub (d. i. Fliegenabwehrer, wie Ζεὺς ἀπομυΐος[57]), Pausan. Eliac. I, 14. oder es war Schimpfname bei den Israeliten, statt Baal-Samen, Gott des Himmels, Rosenmüller l. c. II. nr. 630. p. 210.), die Syrer einen Bel-gad (Mond, Glück), Beelzephon (Sternengott des Nordens), die Phönicier einen Baal-Beryth (בַּעַל־בְּרִית), der Beryth erbaut haben sollte, einen Baal-Thares, Herrscher von Tarsus (s. Bellermann l. c. I. p. 11 ff.), ja es hatten die Palmyrener einen Malach-Bel und Aglibel (s. van Capelle Disp. de Zenobia p. 8 sq.), und Herodotus (I, 181.) nennt den grofsen Babylonischen Gott Ζεὺς Βῆλος (s. über ihn Meletemm. I. p. 19. not. 14.). So waren die Lares der Etrurier auch Herren, Könige im Allgemeinen, und wurden erst durch den Zusatz eines Personalnamens unterschieden. Ferner gehört hierher die Melechs- oder Molochsreihe (König) mit den nähern Bezeichnungen Adra-Melech (2. B. d. Kön. XVII, 21. Sickler l. c. p. 74.), Ana-Melech, der Moloch der Ammoniter (Actor. VII, 43. Münter die Relig. d. Karthager p. 11 ff. Rosenmüller l. c. II. nr. 328. p. 202 ff.), ein Sonnenidol; der Gott Marnas (Herr), den die Bewohner von Gaza verehrten [58]).

Unter den speciellern Namen waren die Succoth-Benoth der Samaritaner bedeutend, die nach Einigen die Plejaden bezeichnen, nach Gesenius (Hebr. Wörterb. p. 790.) und Sickler (s. l. c. p. 73.) aber kleine Zelte für den üppigen Dienst der Mylitta, viel-

57) S. die Abb. zur S. u. M. T. V. nr. 3. Erkl. p. 14. Sickler die Hierogl. im Mythus des Aesc. p. 73.

58) S. Marinus in Vita Procli c. 19. p. 46 Fabr. p. 16. Boiss. — Commentatt. Horodott. I. p. 334. Ueber die Namen Bel u. s. w. s. Selden de Diis Syris Prolegg. p. 23 sqq. u. Syntagm. II. c. 1. Hyde de Relig. vett. Pers. p. 117. Hager im Asiat. Magaz. IV. p. 295 sqq.

leicht auch tragbare Götzengehäuse mit dem Bilde der Mylitta. In Samaria verehrten auch die Cuthäer das Feuer unter dem Namen Nergal (s. darüber Gesenius l. c. p. 752. Sickler l. c.).

§. 14.

Thammuz. Adonisfeier. Priapus.

Die Stelle des Propheten Ezechiel (VIII. 14.) vom Thammuz[59]) haben die Ausleger sehr verschieden erklärt. Die meisten und besten stimmen mit der Angabe einiger Alten überein, daſs dieser תַּמּוּז kein anderer als der Phönicische Adon sey. Der Prophet beschreibt in jener Stelle ein jährliches Klagefest der Frauen, die Nachts vor ihren Häusern saſsen und nach Norden sahen. Dieser Zeitpunct hieſs der Tod und die Auferstehung des Thammuz, und war das Solstitialfest gegen Ende des Monats Junius im Monat Thammuz [60]). Dieses Phönicische Fest lieferte den Griechischen Dichtern einen sehr poetischen Stoff. Der cyclische Dichter Panyasis hatte diesen Mythus bearbeitet, Sappho hatte den Adonis besungen, und auch Gegenstand mehrerer Dramen war er geworden. Noch

59) S. Jablonsk. Vocc. Aegg. p. 453. Selden. de Diis Syris Synt. II. c. 11. und Deyling. de fletu super Thammuz §. 9. 10 sqq. Rosenmüller alt. u. n. Morgenl. IV. nr. 1047. p. 318 ff. Groddecks antiquar. Vers. I. p. 85 ff. Saintecroix Recherches etc. T. II p. 101. sec. ed. Hug über den Mythus d. alten Welt p. 87. Gesenius Hebr. Wörterb. p. 1319.

60) Corsini (Fasti Att. II, 297 sqq.) läugnet die Identität des Adonis und des Thammuz, weil die Adonien zu Athen im Frühling gefeiert wurden, also ein Aequinoctialfest waren. Plut. Alcib. c. 18. Nicias c. 18. Siehe dagegen Silvestre de Sacy l. c. bei Saintecroix p. 102. Es kann auch diese Verschiedenheit von dem verschiedenen Jahresanfang herrühren. Vgl. auch Meursii Graecia feriata in Gronov. Thes. Antt. Grr. VII. p. 708.

liegt uns in dem schönen Festgesange des Theocritus (Id. XV.) ein merkwürdiges Denkmal dieses Gottesdienstes vor. Den Griechischen und Römischen Dichtern ist die Göttin von Byblus, Baaltis, d. i. Gattin des Baal (deren Nationalnamen Astarte Cicero de N. D. III. 23. ib. Cr. p. 623. anführt), keine andere als Aphrodite, und der orientalische Adonai, Herr, ward in Adonis umgeformt. Die Cyprier verehrten unter diesem Namen aber den Osiris (Steph. Byz. v. Ἀμαθοῦς), und Damascius (s. Suidas v. Ἡραΐσκος) erzählt, die Alexandriner haben den Osiris und Adonis in Einem Idole zugleich angebetet [61]. Ueber Cyprus kam dieser Cultus nach Argos. Den Laconischen Namen des Adonis Κιρίς erklärt Hesychius s. v. durch λύχνος, Licht; Ἀῶ (von Ἀώς, Frühroth, Etym. m. p. 117, 33. Sylb.) hiefs er bei den alten Doriern; also ein Lichtgott. Einen andern Namen hatte er von der Trauerflöte, Γίγγρας (Pollux. Onom. IV, 10. sect. 76.), und von derselben bei den Pergäern in Pamphylien Ἀβωβάς (Hesych. s. v.). Bei allen Veränderungen, die der Grieche mit dem Mythus vornahm, sind doch die Grundzüge desselben nirgends verwischt. Nach Panyasis (bei Apollodorus III, 14, 4.) ist Adonis der Liebling der Aphrodite, welcher ihn Persephone streitig macht, bis Zeus entscheidet, er soll bei jeder vier Monate des Jahres verweilen, und die vier übrigen wo er wolle. Er schenkt diese der Aphrodite. Etwas anders erzählen Hygin. Poet. Astron. II, 7. und Ovid. Metam. X, 298 sqq. Nach dem letztern fällt Adonis auf der Jagd durch eines Ebers Zahn [62]; und Phanocles hatte in seinem Gedichte, die Eroten, gesun-

61) Hug üb. den Mythus etc. p. 85. und Silvestre de Sacy zu Sainte-croix T. II. p. 105. erklären die ganze Adonisfeier für Aegyptischen Ursprungs.

62) Vgl. Bion. Idyll. I. Anacreontica p. 32. ed. Weigel.

gen: Dionysus habe den Adonis geraubt (Plutarch. Sympos. IV, 5.). Das Fest dieses Sonnengottes hatte im Orient zwei wesentliche Theile. In der Todtenfeier begieng man das Verschwinden des Gottes (ἀφανισμός), das Freudenfest verherrlichte sein Wiederfinden (εὕρεσις). Zu Byblus gieng die Todtenfeier voran (Lucian. de Dea Syr. sect. 6 sqq.); zu Alexandria, und wie es scheint auch zu Athen, das Freudenfest (Theocrit. XV. 131 ff.). Bei dem Todtenfeste überliefsen sich die Frauen den leidenschaftlichsten Klagen, das war der Ἀδωνιασμός (Aristoph. Lysistr. 387.). Die zu Flöten gesungenen Klagelieder hiefsen Ἀδωνίδια. Das Bild des Adonis war auf einer Bahre ausgestellt (Böttiger Andeutungen p. 127.), und zu Byblus endigten sich die Klagen mit seiner förmlichen Bestattung[63]). Das Todtenopfer dabei hiefs Κάθεδρα (Lucian. l. c. Hesych. h. v.). Zu Alexandria trug man das Bild an den Strand hinab, und versenkte es in das dem Aegyptier feindselige Meer (Theocrit. XV. 132 sqq. ib. Schol.); an dem Ruhebette des Adonis waren aber allerlei Bilder des Einflusses der Sonne auf Vegetation und physisches Leben angebracht. Besonders bedeutsam sind die Adonisgärten (κῆποι Ἀδώνιδος)[64]), Gefäfse, mit Erde angefüllt, in die man gegen die Festzeit Weizen, Fenchel, Lattich (den Alten überhaupt ein Todtenkraut) und andere Sämereien säete, die durch schnelle Wärme

63) Hiermit hängen die Vorstellungen von der Venus epitymbia zusammen. S. Visconti in Mus. Pio-Clem. Tom. IV. Tab. 35. und Venus auf des Adonis Grabmal ist in den Abb. zur Symb. u. Myth. T. XXXVII. Erkl. p. 24.

64) Die Hauptstelle über sie ist bei Plato im Phaedr. p. 276. b. das. Hermias p. 202. und der Scholiast. Ruhnkenii p. 68; ferner die Ausleger zu Theocr. XV. 113. Bast. lettre crit. p. 154. Wyttenb. ad Plut. de S. N. V. p. 79. Eustath. ad Od. XI. p. 1701. Ludoc. Violar. s. v. und Saintecroix Rech. etc. T. II. p. 117.

getrieben in acht Tagen ihr Grün hervortrieben; ein Symbol schnellen Aufkeimens und schnellen Welkens. Auch über die Wahl der Pflanzen geben die Griechen physische Gründe an; z. B. Athenäus II. c. 80. p. 69. b. c. d. vom Lattich.

Den Mittelpunct des Adonismythus haben die Alten dadurch angedeutet, daſs die obere Hemisphäre durch Aphrodite bezeichnet wird, die untere durch Proserpina. In den sechs untern Zeichen des Thierkreises ist die Sonne (Adonis) im Reiche der Proserpina, nach der Rückkehr zu den obern im Reiche der Venus (Macrob. Saturn. I, 21.). So sagte man in Aegypten: Osiris, der Isis durch den Tod geraubt, liegt in den Armen der Nephthys. Der Eber, der den Adonis tödtet, ist der Winter (nach Macrob. a. a. O.)[65]. Obgleich erst spätere Schriftsteller bestimmten Aufschluſs über den Grundgedanken in der Adonisfeier geben, in welchem Sinne Phönicier und Aegyptier ihn auffaſsten, so sprechen sie doch ganz im Geiste der alten Festfeier. Auch durfte man sich früher nicht darüber aussprechen, weil diese Ideen Inhalt eigener Mysterien waren. Ammian. Marcellin. XIX. 1. sagt: Adonin simulacrum aliquod esse frugum adultarum religiones mysticae docent. Der Scholiast des Theocritus (III. 48.) faſst ihn als die Getreidesaat, die, wenn sie sechs Monate in der Erde verborgen gewesen, wieder an das Licht der Oberwelt kommt. Er ist nach Allem zwar ein Sonnengott, aber im Verhältniſs des Leidens. Er ist ein Mann-

65) Einen wesentlich verschiedenen, aber auch astronomischen, Sinn legt Dupuis dem ganzen Mythus unter; s. Orig. de tous les Cultes III. p. 476 sqq. Es bleibt aber doch auch hier dieselbe Grundidee und die Identität des Osiris und Adonis.

weib nach den Orphikern (κουρη καὶ κόρος; Hymn. LVI. [55.] 4.), jedoch mit Uebergewicht des Männlichen [66]).

An diese Ideenreihe gränzt nun die Idee der Proserpina in den Eleusinien, und zum Theil der Libera in den Bacchischen Mysterien. Dort war, was hier mit dem Männlichen als Weibliches vereinigt ist, in einer besondern potentia femina personificirt, die dann, als Persephone, dieselben Schicksale wie Adonis erleidet. In den Liberalien war der androgynische Genius eine ständige Rolle, die den göttlichen Androgyn des Morgenlandes im Andenken erhalten sollte. Bei der Adonischen Festfeier war aber das Weiche und Sanfte, bei dem wilderen Corybantendienste das Kräftige und Männliche vorherrschend. Das zeigen die Symbole und Gebräuche durchgängig, so wie der Klagegesang des Bion.

Des Adonis Vaterstadt, Byblus, lag an dem Flusse Adonis (Nonn. Dionys. III. 109.), der durch eine periodische Erscheinung zu dem besondern Mythus von dem Tode des Adonis Veranlassung gegeben hatte. Er war nämlich jedes Jahr zu einer gewissen Zeit roth gefärbt, und röthete selbst das Meer [67]), und das in den Tagen, sagte das Volk, in welchen Adonis auf dem Libanon vom Eberzahne getödtet worden.

66) S. den ἱερὸς λόγος, den Ptolemäus Hephästion beim Photius (v. Histor. poët. scriptor. p. 306. ed. Gale) aufbewahrt hat. Es gab auch ein mystisches Dogma, wo Aeon, der Sohn des Gottes der Zeit, mit Osiris und Adonis identificirt wurde, so daſs beide als das Gesetz der in der Zeit sich entwickelnden Schöpfung genommen wurden. Photius Bibl. p. 1050. Suid. I. p. 550. II. p. 68 Kust.

67) S. Maundrell Reise von Aleppo nach Jerusalem p. 34. in Paulus Sammlung Oriental. Reisen I, 47.

Dem Griechengeiste widerstrebte der traurige Grundton der Adonien; darum fanden sie nur schwer und spät Eingang [68]). Diese Weichheit der Adonien aber begünstigte die Ueppigkeit vorzüglich; und darum greift auch **Priapus** in jenen Adonismythus ein, der nach einer Sage aus der Doppelehe der Aphrodite mit Dionysus und Adonis entstand [69]); wo wir also wieder die Vermischung der Phönicischen Religionen mit dem Oberasiatischen Lingamsdienste des Schiwa erblicken.

§. 15.

Apollo, Artemis, Ilithyia, Hecate u. s. w. in ihrer Abkunft aus dem Orient.

An den Namen Artemis knüpft sich eine ganz neue Reihe religiöser Ideen und ein Cultus, wesentlich verschieden von dem wilden Naturdienste jener Syrischen und Assyrischen Gottheiten, doch auch aus Oberasien stammend. Die Stadt **Ephesus** war durch ihre günstige Lage lange der wichtigste Handelsplatz in Kleinasien [70]), hat aber zugleich eine wichtige religiöse Bedeutung. Die Griechensage bewahrte von dem Ursprunge des ältesten Cultus daselbst manche Erinnerung. Ephesus war eine Jonische Colonie. Ein Lusthain am Cayster war die älteste Götterwiege Ortygia; späterhin galt dafür Delos. Der Heros Ephesus war ein Sohn des Caystros und der Penthesilea, und hatte mit dem Au-

68) Einen Beleg s. beim Scholiasten des Theocr. V. 21. cf. Hesych. und Suidas v. οὐδὲν ἱερόν, wo Herakles, des Perseus Nachkömmling, als Bekämpfer Phönicischer Gottheiten erscheint.

69) Schol. Apollon. Rhod. I. 932. Etymol. M. v. Ἀβαρνίδος. Bibl. Crit. II, 7. p. 13. Lucian. Deorr. Diall. XXIII. T. II. p. 79 Bip. S. ferner über den Periapus Sickler im Kadmus I. p. CX. Hug über den Mythus etc. p. 91 f. Hesych. II. p. 314. p. 778. ed. Alberti. Athenaeus X. c. 58. und daselbst die Ausleger; vgl. die Abh. zur S. u. M. T. XLVIII. nr. 1.

70) Strabo XIV. p. 950. c. Alm. T. V. p. 541. Tzsch.

tochthon Cresus hier das älteste Heiligthum gegründet (Pausan. VII, 2.). Nach einer andern Sage waren die Amazonen selbst dessen Stifterinnen; eine dritte setzte die Gründung in eine ganz dunkle Vorzeit. Durch den Caystros tritt nun die alte Ephesische Göttin schon in einige Verbindung mit der Syrischen Seegöttin Derceto (s. §. 12.), und in der Sage von den Amazonen, die als Erbauerinnen mehrerer Jonischer Städte genannt werden, liegen gleichfalls Spuren alter Religionswanderungen.

Zur Beantwortung der Frage, wer denn die grofse Göttin von Ephesus sey, mufs der ganze Kreis, der sich mit diesem Cultus eröffnet, überschaut werden, in welchem sich augenscheinlich Medisch-Persische, Aegyptische, Libysche, Scythische und Cretensische Elemente vereinigen.

Wir betrachten zuerst die Züge der Religionsideen aus Oberasien her, die zunächst von den Küstenländern des schwarzen Meeres nach Vorderasien kamen, indem von den Hyperboreerinnen (den Amazonen)[71]) die erste Kunde von diesem Glauben des Morgenlandes dorthin gebracht, und der grofsen Epheserin das älteste Schnitzbild geweiht worden war (Callim. Hymn. in Dian. 237.). Davon melden aus ältester Tradition Pausanias (I, 18. IX, 27. X, 5.) und Herodotus (IV, 33 sqq.), es habe der älteste Sänger, Olen, an der Spitze einer Priestercolonie, die Religion und die Geschichte ihres Ursprungs dahin gebracht, die Geburt des Apollo und der Artemis gesungen und die Hülfe, welche die Hyperboreerin Ilithyia der Leto geleistet. Die Ilithyia bezeichnet die erste Einwanderung von Nordosten. Mit der zweiten sey Apollo und Artemis mit den

71) Ueber die Amazonen s. Fragmm. Historr. Grr. antt. p. 79. Grubers Wörterb. zum Behuf der Aesthetik und Millin zu den Peintures de Vases antiques I. nr. 61.

Jungfrauen Arge und Opis (s. Fischeri Index ad Aeschin. Diall.) ebendaher gekommen; mit dem dritten Zuge die Jungfrauen Laodice und Hyperoche und fünf Männer, die Opfergaben brachten (Perpheren; s. Hesych. s. v. Herodot. l. c.). Olen hatte gesungen, seine grofse Göttin sey des Eros Mutter; Ilithyia heifst die erste Gebärerin (Hom. Hymn. in Apoll. 97.), die gute Spinnerin, älter als Kronos, sie ist die Schicksalsgöttin (Pepromene), also auch erste Spinnerin [72]). Dieses Amt der Hyperboreischen Ilithyia wurde nun, wie mehrere, auf die erste Artemis, und zwar des Zeus und der Persephone Tochter, die den geflügelten Eros geboren hat (Cic. de N. D. III, 23. ib. Cr. p. 617.), übergetragen, wodurch die alte Hyperboreerlehre mit dem Göttersysteme der Griechen verwebt wurde. Deswegen fiel auch diese Artemis wieder mit ihrer Mutter, Persephone, zusammen (Schol. Pind. Nem. I, 3. ib. Callim. vgl. Bentlei. Fragmm. Callim. nr. 48. T. I. p. 432. Ern.); so dafs sich die Ideen Ilithyia, Artemis, Persephone, in Bezug auf jene bedeutsame Spinnerei, gegenseitig durchdringen. Ilithyia tritt also aus dem hellen Kreise der Griechischen Olympierinnen in die Hyperboreische Nacht zurück; sie ist die Urnacht selbst, aus der alle Dinge geboren sind, vor allen aber Eros (Platon. Sympos. c. 6. p. 13. Ast. und dessen Anm. p. 211 sqq.), der grofse Einiger der streitenden Elemente, ohne den keine Harmonie und Weltordnung möglich ist. Seine Mutter ist also die erste Nacht, dasselbe Wesen mit der Aegyptischen Athor. Leto (die Verborgene) hat, wie Athor, die Maus zum heiligen Thiere. Athor ist auch die erste Besitzerin der Taube,

72) S. über die Allegorie des Spinnens und Webens auch bei andern Göttinnen (Venus, Diana, Proserpina und Minerva) die Homerischen Briefe p. 32 ff. vgl. Eustath. ad Il. III. p. 297 Bas.

und so war auch die älteste Semiramis (Taubengöttin) in diesen Asiatischen Religionen ein kosmogonisches Wesen. Hieran schlossen sich die Begriffe von hülfreicher Förderung der Geburt, die man jener Ilithyia beilegte. Vielleicht deutete jene Hülfe der Name Upis an, wonach die Hyperboreerin Upis (Opis) mit der alt-Italischen Helferin Ops zusammenfiele. Die grofse Gebärerin und Mutter aber, Ilithyia, die mit dem ersten Zuge gekommen war, ist selbst Hyperboreerin, und ihr Dienst behauptete sich bis in die späteste Zeit in bleibenden Attributen und im Tempelbilde getreuer als andere [73]. Der Ephesische Dienst ist also der ältere, in Delos aber nahm die neue Mutter mit ihren Götterkindern die öffentliche Religion in Besitz. Der Jonische Hellene verwandelte den alten Namen in Ἐλευθώ, Εἰλείθυια, die Kommende, denn sie war ihm aus Nordwesten gekommen, ohne sie kam kein Wesen zur Geburt. Zur ursprünglichen Idee aber führen uns die Wörter לַיְלָה Nacht und יָלַד gebären [74]. Dasselbe Wesen scheint auch als Brimo in einem Orphischen Gedichte besungen worden zu seyn (Argon. 17.), die auch noch im alten höhern Sinne eines kosmogonischen Urwesens genommen wurde. Mit den Namen Alilat und Brimo aber treten wir in einen neuen Kreis von Ideen ein:

73) Varro de L. L. IV, 10. p. 12. Gothofr. p. 17. Scalig. et all. vgl. die Note zu Cic. de N. D. III. 22. p. 604. Payne-Knight Inq. into the symbol. lang. §. 38. p. 27 sq. Varro gesellt die Ops den Cabiren bei, nennt sie Ops mater, und erklärt sie für die allernährende Erde. — S. auch Böttiger Ilithyia oder die Hexe p. 15 ff.

74) S. Selden. de Diis Syr. II. 2. p. 175—179. Amst. p. 249—254. Lips. Cleric. ad Hesiod. Theog. 922. Wessel. ad Diod. V. 73. Eustath. ad Odyss. XX. 85. p. 722. 49. ed. Bas. und ad Iliad. I. p. 22. Sophocl. Trach. 95. Sickler Kadmus p. LXIII. leitet Leto ab von לוט, verhüllen.

Nacht, Mond und Nachtphantome einerseits, andererseits Geburt, Geburtswehen und oft der Gebärenden Tod. Der Orient kennt auch eine peinigende Alilat, eine böse Lilith, die die Schmerzen und Angst bringt, und die Kreifsenden mit schreckhaftem Zauber heimsucht. Homer weifs auch von mehrern schmerzbringenden Eileithyien (Odyss. XIX. 188. vgl. Strabo X. p. 730. [476.], besonders Iliad. XI. 269 ff.). Diese Ideen giengen auf die alte Brimo über. Sie bedeutet dem Griechen lastende Schwere (von βρίω, βρίθω) und zugleich (von βρέμω) die Lärmende, welche schreckhaft die Nächte durchrauscht, in welcher Bedeutung sie als Hecate bekannter war, welcher Name Fernwirkende oder Entfernende (s. Vofs in den Novv. Actt. Soc. Lat. Jen. I. p. 365) heifst. Dieser brachte man Sühnopfer von Eiern und jungen Hunden, deren Ueberbleibsel auf die Kreuzwege gelegt wurden als Mahl der Hecate (Ἑκάτης δεῖπνον, s. Hemsterh. ad Lucian. Dialogg. Mortt. II. p. 399 Bip.).

Hunde waren das ihr heilige Thier [75], auch wurde sie wohl selbst mit einem Hundskopfe abgebildet (Hesych. in v. Ἑκάτης ἄγαλμα), welches vielleicht ihre ältere mystische Gestalt war, wie man sie im Geheimdienste zu Samothrace verehrte. Man hatte auch Bilder von ihr mit drei Gesichtern (Pausan. II. 30. S. ein solches Bild am Ende dieses §. aus Paciaudi Monumm. Pelopp. II. p. 188. vgl. die Erkl. der Abb. zur S. u. M. p. 51). Gewifs hatte die Geheimlehre auch unter den Griechen den alten orientalischen Begriff von der Urnacht als Mutter aller Dinge und als Regiererin derselben fortgepflanzt [76].

75) S. Eustath. ad Odyss. M. 85 sq. p. 477. inf. 478 supr. ed. Bas. Heindorf zu Hor. Sat. I, 8, 35.

76) Hesiod. Theog. 409—452. S. Sickler Kadmus p. LXIV.

Der Begriff der Upis in der Scythischen Taurica entfernt sich nicht sehr von dem der Hecate; dort war ihr aber das Stiersymbol eigen, und Menschenblut floſs ihr zum Opfer. Sie hatte den Beinamen Ταυροπόλος (s. Apollodor. Fragmm. p. 402. Heyn.), und ihr Dienst war auch nach Lacedämon gekommen, wo der erste Anblick ihres Bildes die, die sich ihm näherten, rasend gemacht hatte (Pausan. Lacon. c. 16. wo sie Orthia heiſst) [77].

Auch Thracien hatte sich diesen alten Monds- und Lichtcultus zugeeignet, und zwar früher in alt-Thracischer milderer Sitte (Herodot. IV, 33.); die Göttin hieſs dort Bendis [78], deren Namen und Feste sich bis nach Attica verbreiteten; so wie andererseits Nachrichten vorhanden sind, daſs der Apollodienst auch in Thracien war, ja daſs (nach Einigen) das Delphische Heiligthum von Thracien aus gegründet worden.

In welcher Gestalt Ilithyia aus dem Hyperboreerlande nach Delos gekommen war, wissen wir nicht; Latona kam von dorther dahin als Wölfin. Aus den Mythen von ihr [79]) geht hervor, daſs dabei bald kosmologisch bald calendarisch die Gegensätze von Finsterniſs und Licht, dunkler und heller Jahreszeit, von Urnacht

77) Vgl. Nicol. Damasc. Fragmm. p. 156. und die Suppll. p. 81. ed. Orelli und die Commentatt. Herodott. I. c. II. §. 21. p. 244 sqq. Auch Leto durchzog nach Philochorus im Etym. M. p. 210. 34. Sylb. p. 191. Lips. auf einem Stiere die Länder. Das ist der Stierweg, den alte Naturgottheiten von Morgen nach Abend gewandert waren.

78) Ruhnken. ad Tim. p. 62. Fischeri Ind. ad Palaeph. und die classische Stelle in Plato's Republik am Anf. und das. Ast p. 315 sq.

79) Aristot. Hist. Anim. VI, 35. c. 29. p. 312 sq. Schneid. und seine Anm. p. 521. Beckmann z. Antigonus 61. p. 111. Antonin. Lib. c. 35. p. 237 sqq. ed. Verheyk. vgl. Herodot. II. 22.

und den Lichtern des Himmels blofs in die Form der Sage umgewandelt worden. Das Volk glaubte, der Wolf bringe zwölf Tage und zwölf Nächte in Geburtsnoth zu (Aelian. H. A. IV. 4.). Eben so lange brauchte Leto um als Wölfin (zu welcher Verwandlung sie der Here Zorn genöthigt hatte) aus dem Hyperboreerlande nach Delos zu kommen. Dort sollte es auch Menschen geben, die alle Jahre auf ein Paar Tage Wolfsgestalt annahmen (Herodot. IV. 105. Plin. H. N. VIII. 34. coll. 22.). Ueber den Grund des Beinamens des Apollo Λύκιος oder Λύκειος so wie der Artemis Λυκεία war man schon im Alterthum im Zweifel. Die Hauptstellen der Alten hierüber stehen in dem Meletemm. e disciplina antiquitatis I. p. 30. Aus Allem geht hervor, dafs die Griechen alte Begriffe und Bilder eines wichtigen Religionszweiges an jenes Thier geknüpft fanden, worüber sie sich dann aus ihrer Sprache Rechenschaft geben wollten. Gegeben war ihnen von aufsen die Verbindung von Wolf und Sonne (Sonnengott). In der Sprache war λύκος der Wolf und λύκη das anbrechende Morgenlicht, und der älteste Name des Sonnenjahres Wolfsbahn, λυκάβας [80]). Das Jahr aber heifst Wolfsfurth, weil die Tage desselben rückwärts an einander hängen, so wie die Wölfe, wenn sie über einen reifsenden Flufs schwimmen, einander am Schweife fassen. Das Jahr ist dieser Flufs, und die Wölfe (jene Thiere des Zwielichts, der Finsternifs und dem Lichte angehörend) sind die aus Nacht und Tag bestehenden Zeitabschnitte, Tage genannt. Diese Erklärung hat ihren Ursprung offenbar in calendarischen Hieroglyphenbildern. Lycien ist das

80) Macrob. Saturn. I. 17. Eustath. ad Odyss. XIV. 161. Apollon. Lex. h. v. Aelian. H. A. III. 6. Odyss. τ. 306. ξ. 161. Commentatt. Herodott. I. c. III. §. 28. p. 420.

Wolfsland und das Lichtland, und die Verbindung beider Ideen: Wolf und Sonnengottheit, ist nicht blofs Hypothese oder Etymologie, sondern beruht auf deutlichen, unbestreitbaren Zeugnissen des Alterthums.



§. 16.

Aus Lycien kam Olen mit dem Dienste der Ilithyia, des Apollo und der Artemis. Nach Diodorus (V, 57.) scheint es, als ob ein Phönicischer Pflanzer von Creta oder Rhodus her, ein Telchin Lycus, einer der frühern Stifter Lycischer Religion gewesen sey. Herodot erzählt (I, 173. VII, 92.), Sarpedon, von seinem Bruder Minos aus Creta vertrieben, gieng mit einer Colonie in das Land der Milyer oder Solymer (Lycien), wo sich Lycus, aus Athen vertrieben, auch einfand und dem Lande den Namen gab. Aus Allem geht hervor, dafs in Lycien von den ältesten Zeiten her aus Oberasiatischer Religion eine vergleichungsweise sehr reine Verehrung des Apollo und der Artemis eingeführt gewesen sey (s. Spanh. ad Callim. Del. 293. Diog. Laërt. VIII. §. 13. Clem. Alex.

Strom. VII. p. 848. Pott Porphyr. de Abstin. II. p. 172. Aelian. V. H. XI. 5. Pausan. X. 5). Ueberhaupt erhielten sich unter den Griechen hie und da Spuren eines ältern Oberasiatischen Opferdienstes, vorzüglich in Lycien, dem Lande des reinen Apollodieners Olen, besonders zu Patara, in der Hauptstadt. Da brachte man Opferkuchen in Gestalt von Bogen, Leier und Pfeilen [81]; ähnliche Gaben brachten die Athener ihrem Apollo (Suidas v. διακόνιον und εἰρεσιώνη). Dieselben Früchte- und Kuchenopfer brachte man auch der Sonne und den Horen (Suidas a. a. O); Kuchen von Hörnergestalt legte man auf die Altäre des Apollo, der Artemis, der Hecate, der Luna (Hemsterh. ad Lucian. II. p. 411. Bip.). Aus allem dem erhellt deutlich, dafs die Grundidee dieser Asiatisch - Lycischen Apollo'sreligion eine älteste Form reineren Sonnendienstes war, wenigstens in der Ansicht und Erkenntnifs der Priester, während das Volk jene Attribute und Symbole vielleicht in einem andern, gemeinern und rohern, Sinne nehmen mochte, weil Lycien das Land rascher Schützen und Jäger war [82]. Immer kommt bei der Erwähnung jener Opfergaben die Leier vor, jenes alte Symbol siderischer Verhältnisse; das Fest heifst anderwärts bald Apollofest, bald Sonnenfest, es fällt in den Frühling und Herbst, man fleht da in Hymnen um Jahressegen u. dgl. [83]. Endlich brauchen alte Schriftsteller, z. B. Heraclitus, Bogen und Leier offenbar in einer höhern kosmischen Bedeutung; und dieser, wie Pythago-

81) Eustath. ad Dionys. Perieg. v. 129 Steph. Byz. v. Πάταρα.

82) Eustath. ad Odyss. XX. 156 sqq. p. 727. 38 sqq. Bas.

83) Die Fackel, das alte Attribut der Ilithyia und andrer Lichtgottheiten, über den Bogen gelegt, erscheint in dem Bilde der Syrischen Göttin in Gron. Thes. Antt. Grr. VII. 424.

ras, der am reinen Altare des Apollo zu Delphi opferte, kannte doch wohl den Ursprung und das höhere System dieser Asiatischen Religionen.

§. 17.

Abaris, eine Idee[84]).

Nach der Sage kam Abaris aus dem Hyperboreerlande zu den Griechen, und kehrte wieder dorthin zurück. Er umkreiset Hellas mit einem Pfeile, ist Diener und Priester des Hyperboreischen oder des Griechischen Apollo, von dem er Pfeil, Wundergaben und Weissagung empfängt. Auf dem Pfeile fliegt er durch die Luft, ist ein Begeisterter, dichtet Beschwörungs- Weihe- und Sühnlieder, giebt Orakel und dichtet eine Theogonie. Er macht aus des Pelops Gebeinen den Athenern ein Palladium, und hilft von der Pest und allerlei Uebel. In der Hialmarsage (angehängt der Kämpa dater, fol. VI. 1.) lesen wir: „Von Griechenland kamen Abor und Samolis mit manchen trefflichen Männern, wurden wohl aufgenommen, ihr Nachfolger und Diener wurde Herse von Glisisvaller.“ Abaris wäre demnach Nordischer Druide, die Hebriden das Hyperboreerland; die Druiden aber, wie Zamolxis[85]), sind mit den Pythagoreern verwandt in der Lehre, und haben sie aus derselben Quelle. So gehört diese Sage in die nordischen Religionen des Apollo und in den Sagenkreis, wohin Herodotus die nordischen nach Delos kommenden Opfergesandtschaften verlegt (IV. 33—36.). Apollo ist der am siebenten Tage Geborne (Herodot VI. 57. Valcken. de Aristob. Jud. §. 37.

84) Die Quellen s. bei Fabric. Bibl. Gr. Vol. I. p. 11 sq. ed. Harl. und Meletemm. I. p. 76.

85) S. die Commentatt. Herodott. I. p. 170 sqq.

p. 13—16.), und die sieben Wochengötter der ersten Scandinavischen Religion sind auch die sieben Elemente der Runenschrift [86]). In des Abaris und Pythagoras Briefwechsel kommt der Satz vor: das Feuer ist dem Auge verwandt [87]). Diefs zusammengenommen kann man folgende Sätze aufstellen: Runen sind gutentheils Pfeile [88]) (Pfeilschriften), Runen aber rinnen auch und fliefsen, wie die Zeit, sie fliegen, wie der Zeitmesser, die Sonne; sie fliegen den Völkern zu auf dem Strome der Zeit, sie sind der Pfeil des Mundes, der Sonnenpfeil (Strahl), der tödtet und heilet. Sie sind das Sehen und der Seher. Die Sonne schreibt in ihren Himmelsbahnen die Urtypen mit der Sternenschrift in sieben Wochentagen. Durch sie ist der Sonnenpriester Seher und Schreiber; er fliegt auf und ab den Völkern zu, bringt Lehre, Heilung, Rath, Trost und Licht. Kurz: der Pfeilfahrer Abaris ist Runa, Seher, Schreiber, Prophet und Heiland, aber auch Schrift und Heilung. Er steht in der Griechen, wie in der Germanen Sage als eine sprechende Rune des alten Lichtdienstes der ersten Kirche, die Griechen und Nordländer umfaſste. Er ist also Personification der Schrift, der darin enthaltenen Lehre, ihrer Wirkung und Weisheit, und endlich der Verbreitung von Schrift und Weisheit aus den Caucasischen Ländern her unter Griechen und Scythen.

§. 18.

Auch die Schonung der Heiligthümer und Einwohner von Delos durch die Perser im Perserkriege und die

86) Görres Mythengesch. p. 574.

87) Procl. in Plat. Tim. III. p. 141.

88) S. Antiquariske Annaler, Kiobenh. 1817. I. Bd. Tab. IV. fig. 1. 3. et passim; auch in Eccard De Origine Germanorum, Goett. 1750. 4. Tab. XIV.

Aeusserung des Perserfeldherrn bei Herodotus (VI, 97. vgl. Aeschinis Socr. Axioch. sect. 19.) bestätigen den fortdauernden Zusammenhang, welcher Vorderasien mit den obern Ländern in diesem Cultus verband. Gleiche Schonung soll auch Ephesus erfahren haben (Brissonius de reg. Pers. imp. II. sect. 32.). Eine Menge anderer Spuren von Fortpflanzung Oberasiatischer Religion finden sich in den Alten [89]), und dafs in den östlichen Ländern fortdauernd eine weibliche Gottheit verehrt ward, die die Griechen und Römer nicht anders als Artemis und Diana zu bezeichnen wufsten, beweist die Erzählung des Plutarchus (Lucull. c. 24. p. 507.), wo von der Persischen Artemis die Rede ist, die jenseits des Euphrat verehrt wurde. Die Geschlechtstafel dieser ganzen Götterfamilie, die sich aus Hesiodus (Theog. 409 ff.) und Apollodorus (I, 2. 4.) leicht bilden läfst, zeigt fast lauter Namen, die theils an die Caucasischen Küstenländer, theils an Persien erinnern. Die Hesiodeische Theogonie selbst aber weist uns nach Creta zurück.

§. 19.

Alle jene erweislich aus Oberasien abstammenden Götter wurden nun in das Göttergeschlecht des Zeus und der Here aufgenommen. Ilithyia, die der kreifsenden Leto zu Hülfe kam, wird nun Tochter aus der Ehe des Zeus und der Here [90]). Sie ist im Gefolge ihrer Mutter, die den Beistand der Tochter den Kreifsenden gewährt oder weigert. Dann ist des Zeus Liebe zur Leto und der Here Eifersucht Quelle einer ganzen Reihe von Mythen, wodurch die Latoïden mit Zeus

89) S. den Tragiker Diogenes bei Athenäus XIV. 38. T. V. p. 306 sq. Schwgh. Strabo XV. p. 1065. Alm. T. VI. p. 224. Tzsch. Pausan. V. 27. Diod. V. 77. ib. Wess.

90) S. Hesiod. Theog. 911 ff. Hom. Odyss. XIX. 188. Pausan. I. 18. 5.

und Here in Verbindung kommen, und den Charakter des Cretischen Berg- und Jagdvolkes annehmen: Apollo als Bogenschütze und Artemis als Jägerin. Apollo wird nun des Zeus Orakeldeuter (Aeschyl. Eum. 19. vgl. auch Meletemm. I. p. 30 sq.); die wilde Kriegerin am Pontus wird nun schöne, aber spröde Dorische Jungfrau, und heifst alt-Cretisch Βριτώ, die süfse, und Βριτόμαρτις, süfse Jungfrau, und als Jägerin auf dem Dictynnischen Berge Dictynna [91]). Dann trennt der spätere Griechische Mythus wieder die Britomartis Dictynna von der Artemis, wie die Asiatische Upis von der Göttin der Hyperboreer geschieden wurde, die doch ursprünglich eins waren, und Britomartis Dictynna mufste eine Cretische Nymphe im Gefolge der Artemis seyn [92]). Doch auch in der Cretischen Jägerin sollte der Begriff der Lichtbringerin, der Geburtshelferin nicht untergehen. Man hiefs sie Dictinna [93]) von dem Strahlenwerfen (δίκειν) des Mondes her, und machte sie dann wieder zu der auf dem Dictynnäischen Berge sitzenden Kindermutter Dictynna. Auch beim Apollo erinnerten Beinamen und Genealogien an Asien (Heyne Exc. V. ad Virg. Aen. III. 102.). Man erzählte von einem in Creta geborenen Apollo, dem Sohne des Corybas, der mit Juppiter dem Cretenser selbst um die Oberherrschaft

91) Ihre andern Namen und Beinamen als Jägerin s. in den Meletemm. I. p. 28 sq. S. auch Feder Comment. in Aeschyli Agam. carm. epod. prim. p. 30 sqq.

92) S. Spanheim ad Callim. Dian. 190 sq. und die Citate bei Fischer ad Palaephat. Herodot. III, 59. Chishull Antiquit. Asiatic. p. 136.

93) Diesen Namen habe ich aus der Spur einer Handschrift dem Cic. de N. D. II. 27. p. 317. wiederzugeben gesucht in den Worten: Dictinna dicta, quia noctu quasi diem efficeret. Vgl. Cornut. de N. D. p. 230. ed. Gale. Payne Knight Symbolical Lang. §. 140. p. 110.

dieser Insel gestritten. Vgl. Cic. de N. D. III. 23. ib. Cr. p. 616.

Nach Aegypten aber weiset in diesen Religionen Mehreres hin. Die Ephesische Göttin erscheint in Mumiengestalt, und der Stifter des Apollodienstes zu Argos, Danaus, kam aus Oberägypten, und gründete denselben zu Ehren des Apollo, der ihm den Wolf zur guten Stunde geschickt hatte, wie einst die Wölfe den Aegyptiern gegen die Aethiopier beigestanden waren [94]. Gewiſs ist, daſs schon in Aegypten die Begriffe Apollo und Wolfsgott verbunden waren. Die Gewohnheit des Wolfs, des Nachts umherzuschweifen und des Tags in seiner Höhle zu liegen, machte, daſs er den Alten als ein dem Orcus verwandtes Thier erschien, zugleich ihnen aber der Bote der Ober- und Unterwelt, des Erscheinens und Schwindens des Lichtes, des Wechsels von Leben und Tod wurde. Osiris sollte dem Horus in Wolfsgestalt gegen den Typhon zu Hülfe gekommen seyn. Also Horus (Apollo), als Sonnengott, hat den Wolf um sich, mag auch unentschieden bleiben, ob der Grieche schon in Aegyptischer Sprache und Religion einen reellen Grund fand, die Ideen Wolf (λύκος) und Morgenlicht (λύκη) mit einander zu verbinden. In dem Aegyptischen Systeme der Licht- und Sonnenwesen steht oben an Kneph, das Urlicht; dann folgt Phthas, das Urfeuer, darauf die Sonne, von der Isis zu Sais geboren, die Sonnenincarnationen Horus, Harpocrates, Sem. So haben die Griechen: Hyperion, Helios, Apollo; von denen Hyperion der Aegyptischen Sonne entspricht. Sie wie er ist die Hochwandelnde (ὑπὲρ ἰών), ihr Vater Phthas,

94) Diod. I. 88. Synes. de Provid. I. 115. Euseb. P. E. I. p. 50. Zoëga de Obel. p. 307.

wie Vulcanus der Väter des dritten Sol bei Cicero (de N. D. III, 21.), welcher eben der Apollo πατρῷος der Athener ist [95]). Dieser ist der älteste von den vier Apollen beim Cicero (III, 23.), und heifst der Sohn des Vulcanus und der Minerva. Das war jene zur Neith potenzirte Isis von Sais, die in der bekannten Tempelinschrift (Procl. in Plat. Tim. p. 30.) Gebärerin der Sonne heifst. Der Horus der Aegyptier aber, den Herodotus den Hellenischen Apollo nennt, ist es allerdings, aber der im Stande der Erniedrigung in der Volksreligion, der bald zürnt, bald über seine Feinde triumphirt, bald aus dem Kreise der Olympier verstossen die Heerde weidet, wie Horus jetzt vor Typhon flieht, jetzt als Rächer seines Vaters auftritt, jetzt seiner Mutter zornig im Siegesgefühl das Diadem vom Haupte reifst (Plut. de Isid. p. 356.).

Eine ähnliche Sonnenincarnation kennt Phönicien. Sydek (Phthas) zeugte neben den sieben Cabiren den Esmun, dessen Beschreibung auf die Begriffe: Feuer, Himmelswärme, Lebensquelle führt. Sein Mythus zeigt ihn als dasselbe Wesen, das die Phrygier Attis nennen. Auch ihn liebte eine Göttin (Astronoë); er entzieht sich ihrer Verfolgung durch Selbstentmannung, und sie verleiht ihm Unsterblichkeit. Es scheint in diesem Mythus die Idee des Sohns von Phthas und die des Apollo vereinigt. Gewöhnlich nimmt man des Esmun für den Aesculap (Euseb. P. E. I, 10.). Auf jeden Fall scheint der Phönicier Cadmus einen Sonnengott Apollo mit nach Griechenland gebracht zu haben (s. Pausan. Achaic. c. 23.); darauf deuten die bedeutend-

95) S. Baehr de Apolline Patricio et Minerva Primigenia Atheniensium §. 8. p. 16 sq. vgl. Meursii Athenae Atticae II, 12. Etymol. M. p. 768. p. 696. Lips. Photii Lex. p. 443. Suid. v. τριτοπάτορες. Philochori fragmm. p. 11 ed. Siebelis.

sten Züge der Religion des Ismenischen Apollo zu Thebä (Herodot. V, 59.), wo ihm alle neun Jahre die Daphnephorien gefeiert wurden, welche nichts anderes als ein Sonnenfest waren (Pausan. IX. 10.). Dieser Attische und Böotische Apollo scheint den Weg aus Aegypten und Phönicien über Samothrace genommen zu haben, wo auch Phthas sehr bedeutend vorkommt, und in den Mysterien das Zweigetragen gleichfalls sich findet, überdieſs, wie in den Daphnephorien der Daphnephoros, so der heilige Knabe Camillus erscheint, dessen Name Phönicisch ist (Κάδμος, Κάδμιλος), der in Samothrace, wie in Etrurien, in Rom und Griechenland, als Ministrant im Dienste der groſsen Naturgötter steht.

So kommt denn auch in den Orphischen Systemen ein Helius vor, und daneben doch Apollo als Sonne (s. Hymn. VIII. XII. XXXIV. Fragm. XXVIII. und daselbst [p. 487. Herm.] Proclus.). Aus Aegyptischer und Phönicischer Priesterlehre hatten die Orphischen Schulen in ihrem Phanes Apollo, Helius, Herakles u. s. w. die ganze Reihe der Licht- und Sonnenwesen aufgenommen, die oben nachgewiesen sind.

Gerade dem Ismenischen Apollo wurden auch Brandopfer gebracht, wobei man aus der Opferflamme weissagte, wie zu Olympia bei den Opfern des Zeus (Herodot. VIII, 134. Schol. Sophocl. Oed. Tyr. 20. ib. Philochorus). Der Begriff des weissagenden Gottes geht natürlich aus dem des Himmelsfeuers, des Sonnengottes hervor, der sich im Apollo wie im Zeus vereinigt. Die Verbindung des Begriffs Sonnengott und Gott der Musik ist aus einem alten Symbol herzuleiten, wodurch man siderische Ordnung durch die Leier andeutete. Auch in den Zendbüchern (Izeschne H. 67.) sind Spuren, daſs im alten Sabäismus die Pyromantie ein Hauptheil des Gottesdienstes war, und der Apollo Comäus (Κωμαῖος) bei Athenäus in dem Prytaneum zu Naucratis ist wohl

kein Anderer, als der Hom der Parsen [96]). Bei den Priesterschaften Griechenlands nun, die die Weissagung an die Gottheit des Apollo fest geknüpft hatten, trat die Eigenschaft des Sonnengottes allmählig mehr in den Hintergrund, und leuchtete in dem Helius, den sie gleichfalls aus der Sonnentafel Aegyptens und Asiens erhalten hatten, desto heller hervor. Auch die Arzneikunde ursprünglich mit der Sonnenidee im Apollo vereinigt, erhielt einen eigenen Vorsteher, und an vielen Orten blieb Apollo bloſs noch Gott der Bogenkunde, Musik und Wahrsagung, wie er uns fast durchaus im Homer erscheint [97]). Auch aus Pausanias (Eliac. I. c. 11. §. 3. und II. 24.) erhellt, daſs man zu seiner Zeit an den meisten Orten einen von Apollo und von der Artemis verschiedenen Helius und Selene verehrte. Doch blieben von der ältern Sabäischen Priesterlehre manche Spuren. Was dann die Philosophen von Pherecydes und Heraclitus an bis auf Julianus herab hierüber aufstellten, ist nichts Neues, sondern Wiederherstellung ältester Priesterlehre.

Der Name des Apollo, den die Griechen so mannigfach aus ihrer Sprache zu enträthseln suchten, zeigt noch in dem Cretischen Abelios (Hesych. h. v. ib. interprr.) seine orientalische Wurzel, welche für ihn und für Helios nach Selden (de Diis Syris II. 1. p. 144 sqq.) in Bel, Hel zu suchen ist [98]).

96) Beweise s. im Anh. zum Zendavesta II, 3. n. 68. nr. 144. vgl. Vossius de Idolol. p. 135.

97) S. die Darstellung des Inhalts Apollinischer Religion bei Homer in Voſs's mythologischen Briefen.

98) Sicklers Ableitung s. in den Hieroglyphen im Mythus des Aesculap p. 7.

§. 20.

Auch der Ephesischen Göttin Attribute und Eigenschaften weisen nach Aegypten hin. Hier mufs man aber nicht vergessen, dafs die ältesten Religionen zuweilen von einer Hauptgottheit einzelne Eigenschaften besonders personificirten, bald das Getrennte wieder vereinigten. Das gilt besonders von der Aegyptischen Tithrambo und Bubastis. Athor ist Urnacht, die kosmogonische Ilithyia des Olen: Buto die zweite Nacht, die dunkle Luft unter dem Monde, bald Erdnacht, bald Mond: Neith der weibliche Aether über dem Monde: Isis das Urwasser, aus dem die Sonne geboren ist, die zuweilen mit der Saitischen Neith, dann aber auch als Urwasser mit der Assyrischen Derceto und der Urania von Ascalon zusammenfällt. Bubastis d. i. Gesichtsverwandlerin, ist der scheinende und wechselnde Mond: Tithrambo d. i. der Mond in seinem dreifachen Stand, im furchtbaren Einflufs, der Raserei, Krankheit und Tod bringende Mond (Ἄρτεμις κελαδεινή, Eustath. ad Odyss. XIV. 457. p. 557. Meletemm. I. p. 28.), die zürnende Isis, auch mit der wechselnden Bubastis und mit der Todesgöttin Thermutis identificirt. Herodot (II. 137. 156.) stellt die Buto mit der Leto, die Bubastis mit der Artemis ausdrücklich zusammen. Aeschylus nannte die Artemis nach einem ἱερὸς λόγος Tochter der Demeter, wie Horus und Bubastis der Isis Kinder waren [99]. Dann war Bubastis auch wieder Brimo, Hecate und der mondsüchtig (rasend, von μανία) machende Mond (μήνη) [100], wodurch sie wieder Tithrambo, Nemesis und Thermutis wird.

99) Andere Parallelen geben noch an die Hand Plutarch. de Isid. p. 356. Antonin. Liberal. 29. ib. Muncker.

100) Non. Dion. 44, 227. Hor. de A. P. 451. ib. interprr.

Indem sie aber auch gnädig herabscheinend die Frucht in der Mutter Schoofs durch den Kreislauf der Monden leitet und gezeitigt zum Tageslicht bringt, ist sie Ilithyia Lucina [101]).

§. 21.

Amazonen.

Amazonen hatten der Ephesischen Mumiengöttin erstes Bild geweiht. Sie hatten ihren ersten Sitz am Thermodon, dann im Caucasischen Hochlande (Herodot IV. 110 sqq. Diod. II, 45 sqq.), ja in Libyen bis zum äufsersten Westen hin. Nach Ephesus kamen diese begeisterten Frauen vom schwarzen Meere her, wo noch heut zu Tage fanatischer Dienst des Mondes (Tscherkassisch Maza) herrscht [102]). Auch die Libysche Amazonensage deutet auf Mondsdienst hin (Diod. III. 53.). Der mythische Bericht von der verstümmelten oder den Kindern entzogenen Brust (ἀ und μαζός) enthält einen wesentlichen Zug; vielleicht den von der Abstinenz, der sich begeisterte Mondsdiener zuweilen ergaben. Auch die Persisch benannten Priester der grofsen Göttin zu Ephesus, die Megabyzen, waren nach Strabo (XIV. p. 950.) heilige Castraten. Aehnliche Spuren vom Dodonäischen Dienste zeigen gleiche religiöse Entsagung bei beiden Geschlechtern [103]). Die meisten Alten und

101) S. Cr. zu Cic. de N. D. II, 27. p. 317 und 755. vgl. Strabo XVII. p. 562.

102) Ueber den Amazonennamen s. Pougens im Spec. du trésor des origin. de la lang. Franç. p. 56—64. vgl. Sprengel in der Apologie des Hippocrates II. p. 597. zu Hippocr. de aqu. aere et locis VI, 90. p. 85 sq. und Coray das. p. 263. Itinerar. Alex. §. 96. Res gestae Al. III. §. 96. ed. Aug. Mai. Alte symbolisch-religiöse Gebräuche kriegerischer Völker haben ohne Zweifel zu der ganzen Amazonensage Veranlassung gegeben.

103) Vgl. die Interprr. Grr. ad Iliad. XVI. 233.

Neuen fanden in dem Amazonenmythus historische Begebenheiten. Nach den angedeuteten Spuren liegen Nachrichten von Naturdienst darin. Die Amazone war eine virago in einem kriegerischen Gestirndienste; sie waren martialische Hierodulen. Im Sonnendienste wurde der Sonnengott als Androgyn symbolisirt durch Männer im Frauengewande: hier, im Mondsdienste, wurde durch der Frauen männliches Thun, durch Bewaffnung und Kriegsübung, der Mondshermaphrodit verehrt [104]. Darum schliefsen die Amazonen bei Diodorus (III. 53 sqq.) auch mit dem Sonnenkönig Horus eben so willig Freundschaft, als sie die Mondsstadt Μήνη gerne verschonen.

§. 22.

Artemis.

Ihr ältestes Bild war ein διοπετές, auf welches die Ephesier den höchsten Werth legten. Aus Münzen zu schliefsen, war es vielleicht eine blofse Herme, ohne Zweifel aber mit bedeutsamen Attributen. Bei solchen Bildern gehörte nach Plinius (H. N. XVI. 79.) zum Wesentlichen die Wahl des Ebenholzes. Die schwarze Farbe lag in dem Grundbegriffe dieses Wesens, und noch späterhin sehen wir eine Mohrengöttin unter den hieroglyphischen Hüllen ruhen [105]. Schon zu Xenophons Zeit (Anab. V, 3, 13.) war ein goldenes Bild an der Stelle des alten hölzernen. Das ausgebildete Idol aber ist ein Pantheum, im Geiste Oberasiens und Aegyptens. So

104) S. Payne Knight Inquiry into the Symb. Lang. §. 58. p. 38.

105) S. Beckers Augusteum I. nr. 13. Die Göttin ruht, menschlich gestaltet, unter der Mumiendecke, worauf die thierischen Attribute angebracht sind; s. die Abb. zur S. u. M. T. III. nr. 4. vgl. Gronov. Thes. antt. Grr. T. VII. p. 360 sqq. Mus. Pio-Clem. I. nr. 32.

sehr die Griechen die Exuberanz der grofsen Einheit in Bildern und Mythen decomponirten, so wagten es doch die Jonier bei ihrer Ankunft auf dieser Küste nicht, diese uralte Religion und das Himmelsbild zu hellenisiren. Es verbreitete sich vielmehr dieser Ephesische Cultus bis nach dem westlichsten Europa.

Alles Einzelne an den verschiedenen Artemisbildern zu deuten, möchte schwerlich gelingen. Die Kühe erklären sich aus der Verwandtschaft mit der Persischen Artemis und der Aegyptischen Isis. Der Hirsch ist auch der Griechischen Artemis beigesellt, und als Hirsch kämpft sie in der epischen Göttergeschichte mit dem Giganten Typhon (s. die Abb. zur S. u. M. T. II. nr. 5.). Die Fabelthiere weisen nach Aegypten und Oberasien. Der Seekrebs erinnert an die Syrische Derceto, und deutet auf die Geburt der Erde aus dem Wasser. Der Name Hafengöttin (λιμενῖτις) wurde wohl ursprünglich von der am Hafen thronenden Epheserin auf die Griechische Artemis übergetragen. Die Biene hat auch mehr als Eine Bedeutung: z. B. der Mond, als Vorsteher und Princip der Zeugung, hiefs Biene; mit ihr verband man die Idee von erster, unschuldiger, reiner Nahrung, weil die ersten Menschen von Honig gelebt haben sollten. Priesterinnen, zur Bezeichnung ihrer Heiligkeit, hiefsen Melissen (Pind. Pyth. IV. 106.). Auch Symbol einer Colonie war die Biene (Aelian. H. A. V. 13.), endlich Symbol der Seele, die zwar aus der Götterwohnung in diese niedere Welt durch die Geburt herabsteigt, aber hienieden ein heiliges Leben führt, und zur baldigen Rückkehr in höhere Sphären sich bereit erhält (Porphyr. de antro Nymphar. c. 19. p. 19. ed. Rhoer.), welche Rückkehr durch den Tod vermittelt ist. Und in der Priesterlehre mag auch wirklich diese Bedeutung der Biene als Attribut der Göttin von Ephesus beigelegt worden seyn, da

sie hier als Führerin der Seelen gedacht seyn mufste, und der Demeter und Persephone, deren Attribut die Biene in dieser Beziehung ist, so nahe verwandt geworden war. Das Volk mochte in der schwarzen Göttin unter den Mumienhüllen die Nacht mit allen climatischen Begriffen des Orients erblicken und den Mond in seinem milden Lichte: Nacht und Tochter der Nacht. Beide trennte der Grieche bald (Pausan. X. 38, 3.), so dafs die Nacht ein eigenes Bild im Ephesischen Artemisium hatte, und die Ephesische Artemis blofs Tochter der alten Nacht war, doch nicht ohne Spur der frühern Einheit beider. Dafs der alte Sabäer sich die Ephesische Mondgöttin als androgynisches Wesen dachte, ist auch noch bemerkbar an der Fruchtbringerin Selene beim Orphiker (Hymn. IX. [8.] 5.). Und hierher mag auch manche Andeutung von Bildwerken gehören, z. B. die rohe Vorstellung der Artemis auf einer Gemme, wo Sonne, Mond und Aehren zu beiden Seiten erscheinen (Abb. zur S. u M. T. III. nr. 3.), wo das Kreuz auf dem Haupte der Göttin (den Durchschnitt der Ekliptik mit dem Aequator in den Aequinoctien bezeichnend) das Symbol der Regentin über Leben und Tod ist, weil jener Punct in den Nachtgleichen nach der Lehre von der Seelenwanderung zugleich den Uebergang aus einer Welt in die andere andeutet.

Die Idee einer androgynischen Artemis konnte aber in der Ephesischen Religion nie eigentlich hervortreten, da aus der alten Mutter Nacht ein männliches und weibliches Licht geboren, das weibliche aber, nach herrschender Vorstellung, der Epheserin anheim gefallen war. Im Priesterglauben und in der ächtorphischen Schule wurde in der Epheserin die grofse und gute Mutter, die Natur, erkannt [106]), als prangend im Wieder-

106) Φύσις παναίολος πάντων μήτηρ. Boissard. Topogr. Rom. Part. IV. Tab. 118. Und so nannten auch die Pythagoreer die Natur αἰόλα.

schein von tausend Gestalten und als Nährmutter und Weltamme (Orph. Hymn. X. [9.] 12.), die, die Arme ausbreitend, ihre Kinder an ihre Brust aufnimmt.

Fast in allen Beziehungen aber kann sie als solche auch Venus Urania heifsen. Orientalische Schriftsteller [107]) nennen den Dianentempel zu Ephesus Venustempel. Dachte man den Mond in seiner besaamenden Kraft [108]), so hatte man die Aphrodite, die Asiatische Venus Urania, und in so weit nannten die Griechen jene Assyrische Göttin ganz recht Selene. Die Idee des Mondlichtes (der Lichtbringerin in jedem Sinne) aber ist sehr früh mit dem Namen Artemis zusammengefallen. Was der Name Artemis bedeuten soll, möchte sich schwer bestimmen lassen [109]). Kurz Griechen und Römer waren gerade in ihrer Artemis und Diana am meisten beflissen, die Idee Licht und Lichtbringung durch Prädicate hervorzuheben (Pausan. Arcad. 37. 2. und die Münzen bei Spanheim ad Callim. Dian. p. 169. Horat. Carmen secul. 2.). Zwar ward im Samischen und Cretischen Dienste Here früh zur Lucina, aber das geschah nur durch die Aufname der Asiatischen Ilithyia-Artemis in den Tempeldienst von Samos, wo sie der grofsen Nationalgöttin Here sehr ähnlich ward (Spanh. ad Callim. p. 333.), und durch Einführung in das Cretensische Göttergeschlecht des Zeus.

Jene Lichtbringerin nun war schon in der ersten Idee die Geburten fördernde Ilithyia, welche Begriffsverwandtschaft Griechen und Römer durch die Beinamen

107) Hyde de relig. vett. Pers. p. 93 sqq.

108) Gerh. Jo. Vossius de Orig. Idol. L. II. c. 27. p. 222. b. ed. Amst. 1668. fol.

109) Versuche s. bei Jablonski de lingua Lycaon. p. 60. Sickler im Kadmus p. XC. Vergl. die Griechischen Etymologien in Plato's Cratylus p. 406. b. p. 78 Heind.

λόχια und Lucina im Andenken erhielten. Die ägyptisirenden Athener aber hatten in ihrem bis zu den Füssen herab bedeckten Schnitzbilde der Ilithyia (Paus. Att. I. 18, 3.) ein getreueres Symbol der Licht- und Lebenbringerin aus dem Vaterlande der alten Nacht und den Aegyptischen Grottentempeln.

§. 23.

Männlich personificirt hatte sich der Eine Strahl des getheilten Lichtes in Bel-Apollo, der dem Lichtlande Lycien angehörte, und von dem sich die aus der Nacht leuchtende Schwesterflamme zu Ephesus nicht ganz trennen konnte. Hatte ja doch hier die Nachtmutter die beiden Lichter geboren, so wie Apollo auch seinen Dienst zu Ephesus hatte (Plin. H. N. XXXIV. 19. 3. ed. Bip. p. 651. Hard.). Hier wie auf Delos huldigten die Hellenen den Lichtern des Tages und der Nacht; aber reineres Feuer zündeten ihnen die Reineren, ein sehr irdisches und materielles die Kinder des Fleisches an. Diener des reinern Feuers war Olen gewesen, waren die Orphiker, zu deren Schule sich Pythagoras bekannte, und Heraclitus der Ephesier (Diog. Laërt. IX. 6.), aus dessen Fragmenten allenthalben eine Lichttheorie durchschimmert.

Auch ein Abstrahl des höhern Magismus ist in der Religion der Artemis und des Apollo erkennbar. Nach ihm ist die Feindschaft Grund der endlichen Dinge. Das Licht ist der Satz, dem, ohne Absicht des Schöpfers, der Gegensatz, die Finsternifs, wie der Schatten der Person, folgt. Das ist des Heraclitus Hauptsatz [110]: πόλεμος πατὴρ πάντων. Das ist

110) Plut. de Isid. p. 370. p. 517. Wytt. und die Ausleger zu Lucian. de Conscr. Hist. T. IV. p. 47. Bip.

jene Dissonanz des Universums, die hinwieder mit sich übereinstimmt, wie die Harmonie des Bogens und der Lyra (Plat. Sympos. p. 187. a. p. 397 Bekk.), wobei auch das Wortspiel mit βίος und βιὸς (Leben und Bogen) gebraucht wird [111]. In diesen und ähnlichen Gegensätzen liegt, oft bis zu wörtlicher Uebereinstimmung, Persische Lehre. Auch waren die Priester der Göttin (die Μεγάβυζοι) Persischen Ursprungs (Hemsterh. ad Lucian. Timon. I. p. 383. Bip.). Endlich waren in Ephesus, neben manchen Ausgeburten des Betrugs, auch noch rein magische Formeln gebräuchlich (sie stehen bei Hesychius in ἐφέσια γράμματα; s. das. die Ausleger) [112]. Das Feuer (zuweilen Hephästus bei Heraclitus) bedeutet bei ihm was das Urfeuer Phthas bei den Aegyptischen Priestern. An Aegypten erinnert auch seine Sonnentheorie und Anderes. Licht und Sonne, Sonnen- und Mondgottheiten und zuletzt die Planetenbahnen werden theils durch Bogen und Pfeile, dann durch die Lyra in diesen Religionen versinnlicht [113]. Nach allem Bisherigen müssen wir glauben, dafs es nicht Zufall ist, wenn der Ephesier Heraclitus, um das Dogma von dem Gegensatz als dem Grund

111) Etymol. m. v. βίος. Eustath. ad Il. I. p. 31. 6. Valckenaer ad Eurip. Phoen. 1168. τῷ οὖν βιῷ ὄνομα μὲν βίος, ἔργον δὲ θάνατος sind die Worte des Heraclitus. Vergl. Schleiermacher im Museum d. Alterthumsw. I. 3. p. 503. welcher Valckenaers Verbesserung βιῷ statt τόξῳ übersehen hat.

112) Vgl. Plut. Sympos. VII. 5. Clem. Al. Strom. V. p. 568. Photii Lex. v. ἐφ. γρ.

113) Vergl. Pausan. I. 42. 2. Spanh. ad Callim. Del. 253. zu Julians Kaisern p. 117. Hemsterh. ad Lucian. II. p. 271. Bip. Forkel Geschichte d. Musik I. p. 197 f. Martini über die musical. Wettstreite der Alten in der N. Bibl. d. sch. Wissensch. VII. 1. p. 36. Thucyd. III. 104. Strabo IX. p. 636. Alm.

aller Dinge, von der kosmischen Harmonie durch Dissonanz, von Licht und Finsterniſs, Tod und Leben, kurz und treffend hinzustellen, gerade Bogen und Lyra zu seinen helldunkeln Bildern wählte. Woher er die Lehren nahm, nahm er auch die Bilder. Sah er doch in den Tempelsymbolen zu Patara Bogen und Lyra, Bogen und Fackel verbunden, den Lebensbogen (Eurip. Phoen. 1168.) mit Heilstrahlen und Todespfeilen, den bald gespannten bald gelöseten Bogen der bindenden und lösenden Lichtgöttin Ilithyia, der Gebärerin des Eros oder der Weltharmonie. Sein System war priesterlich - bedeutsam, andeutend; er philosophirte Zoroastrisch.

Von den Apollinischen, in den Abb. zur S. u. M. mitgetheilten, Münzen ist die eine T. V. nr. 6. von Croton, wo ein Tempel des Pythischen Apollo war (Jambl. Vita Pythag. c. 9.). Sie zeigt einen Dreifuſs, ein uraltes Symbol des Gottes, das man, wie die dreisaitige Lyra, auf die drei Jahreszeiten des ältesten Calenders bezog [114]). Die daneben stehende Diota kann auf Trankopfer gehen, aber auch auf den Dionysus anspielen, der oft Mitbesitzer des Delphischen Dreifusses heiſst. Die andere (Tab. III. nr. 9.) stellt eine mit Helm, Bogen und Pfeil bewaffnete Figur vor, mit einem Bäumchen in der andern Hand, auf der andern Seite eine Aehre mit einer Grille. Sie ist von Metapontum. Der Mann ist Apollo in altem Asiatischem Costume, wie der geharnischte Apollo der Assyrer mit dem Blumenstrauſse. Die Aehre deutet auf die Fruchtbarkeit der Gegend jener Stadt (Strabo VI. p. 264. Almel.). Die Cicade, als heiliges und musicalisches Thier (Plutarch.

114) Vgl. die Abb. zur S. u. M. T. XLI. nebst der Erkl. p. 29. C. O. Müller de Tripode Delphico Diſs. Gotting. 1820. und ders. über die Tripoden im ersten Theile von Böttigers Amalthea 1820.

Sympos. VIII. p. 727. c. Anacr. 43.), wird der dem Gott geweihten Aehre (Strabo l. c.) schicklich beigefügt [115]).

§. 24.

Hercules.

Er, der Unüberwindliche, ist mit dem unbesiegten Sol-Mithras mannigfach verwandt. Beide heifsen Ochsenräuber. Mithras-Perses wie der Perseide Herakles verknüpfen die Asiatische Belidenreihe mit der Aegyptischen. Der letztere stammt von Vater und Mutter aus Aegypten her. Freilich war der Griechische Herakles dem Aegyptischen sehr unähnlich; denn jenen hatten Griechische Dichter ächt Hellenisch verherrlicht [116]). Herodotus (II, 43 ff.) fand in Aegypten, wie in Tyrus und auf Thasus, einen ganz andern Herakles, als er kannte, und er gesteht, dafs dessen Name nicht in Griechenland, sondern in Aegypten ursprünglich einheimisch sey. Es haben also die Griechen hier eine alte Gottheit des Orients menschlich aufgefafst, und in ihrem Geiste zu einem Ideal siegreicher Heldenkraft ausgebildet.

In Chemmis hatte des Herakles Anherr, Perseus, einen Cultus, wo er zuweilen erschien und einen zwei Ellen grofsen Schuh, als Zeichen eines fruchtbaren Jahres, zurückliefs (Herodot. II. 91.), wo man dann Festspiele zur Erinnerung an periodisch wiederkehrenden Jahressegen feierte. Zu Olympia ward vorzüglich der Perseide Herakles als Stifter der gros-

115) Ueber die Cicaden s. noch Iliad. III. 151. Pausan. Eliac. II. 6. 2. Aristot. Hist. Anim. V. 30. Plin. H. N. XI. 26. Plat. Phaedr. p. 258. e. sqq.

116) Ueber die Herakleen s. Fabric. B. Gr. I. p. 190. Harles. Heyne ad Apollod. p. 132. 142 sqq. u. Excurs. II. ad Aeneid. I. u. Bibl. d. alt. Litt. u. Kunst p. 75 ff.

sen Spiele genannt; und gerade von diesem erzählten die Priester von Thebä mancherlei, wie Zeus Amun ihm mit einem Widderfelle umhüllt erschien, weswegen die Thebäer jährlich einen Widder schlachten, das Bild des Gottes mit der Haut behängen, und des Herakles Bild dazu hinführen (Herodot. II. 42.). Das ist ein Frühlingsfest. Der Widder (Ammon) eröffnete das Aegyptische Jahr, und Sem-Herakles war die volle Frühlingssonne [117]). Da die Thebäer selbst schon den Herakles historisch nahmen, indem sie ihn 17000 Jahre vor Amasis setzten (Herodot. II. 43.), so war dadurch schon Anlafs in Aegypten gegeben, ihn historisch aufzufassen. Aber auch die Ausbildung des Herculesideals gehört im Wesentlichen Aegypten und dem übrigen Orient an, wie wir bei der Aegyptischen Religion gesehen haben [118]). Hier, wie dort, strebt immer die emanirte Potenz zu ihrer Quelle zurück. Der Sohn, die neue Incarnation, stellt wieder den Vater dar und will sich mit ihm vereinigen, sich wieder in ihn versenken, und wird so selbst eins mit seinem Vater. In diesem Sinne hatte eine der Orphischen Schulen den Herakles in ihrer Kosmogonie aufgefafst. Zunächst und allgemeiner aber dachte Aegypten in seinem Sem die Gotteskraft, sichtbar in neu erstiegener Frühlingsbahn, nach Ueberwindung des winterlichen Dunkels; und so wendet er sich einerseits gegen den schweigenden, lahmen Harpocrates, den Gott des scheidenden Winters, andererseits aber gegen das neu erglänzende Licht des strahlenden Amun. Mit dem gewonnenen Gipfel der Frühlingsgleiche ist das ganze Jahr wieder gewonnen, und Sem-Herakles ist die Sonne durch und durch,

117) Vergl. auch Jablonski Interpretatio tabulae Isiacae. Opuscc. II. p. 237 sqq.

118) Plutarchi Opp. Moral. Vol. X. p. 702. ed. Wyttenb.

die stets ringende und endlich immer siegende, unsterbliche Kraft. Aber ehe die Gotteskraft im Flammentode sich zur Gottheit verklärt, hat er viele Kämpfe zu bestehen, von denen das Ammonsland zu berichten wuſste, woraus hernach die Griechen, Stammsagen einwebend, ihr Heraklesideal mit schöner Haltung poetisch herausgebildet haben.

Des Herakles Heldenkampf ist sein Gang durch den Thierkreis. Physische Mythen erklären hier astronomische Hieroglyphen. Die Sonne z. B., gegen die südlichen Zeichen hinabsinkend, und allmählig abnehmend, war durch den Hercules Ingeniculus (ἐν γόνασιν) vorgestellt worden, und nun hatte man den Mythus hinzugedichtet, wie einst dem Hercules im Kampfe gegen Libyens wildes Geschlecht die Pfeile ausgegangen, und er kniend zum Vater Ammon gebetet habe, worauf dieser Steine regnen lieſs, die der knieende Hercules als Waffen gegen seine Feinde brauchte [119]).

Dieser Sem-Herakles der Aegyptier führt uns zum Herakles der Phönicier hinüber. Das war Melkarth, der Stadtgott von Tyrus, dessen Dienst die Tyrischen Seefahrer bis nach Gades verbreiteten [120]). Sein Name selbst bedeutet Stadtkönig nach Bochart, nach Selden starker König (Boch. Geogr. Sacra II. 2. 2. Seld. de Diis Syr. I. 6.). Zwischen diesem und dem Aegyptischen fand Herodotus (II. 44.) die gröſste Aehnlichkeit, und das Resultat seiner Forschung war, daſs der Griechische Herakles einen doppelten Dienst fordere: menschlichen als Heros, Götterdienst als Gott, wie er ursprüng-

119) S. Schol. ad Arati Phaen. p. 14. ed. Oxon. und die Abb. zur S. u. M. Tab. XXXV.

120) S. Münter die Religion der Karthager p. 42 ff. Heerens Ideen üb. die Politik u. s. w. I. 2. p. 50—53.

lich in seinem Vaterlande verehrt ward. Der Tyrische Melech-Herakles war übrigens ganz wie der Thebaische Bel-Herakles gedacht; auch hier war er Incarnation der Sonne, die steigende Frühlingssonne, die die Saaten hervorlockt; daher Erntegott und Freudengeber (Nonn. Dionys. XL. 418.) [121]). Aber auch die gehemmte, gebrochene Sonnenkraft hatte Phönicien in bedeutsamen Symbolen versinnlicht. Wie die Alten ihre Götterbilder zur Zeit der Noth fesselten, so hielten die Tyrier ihren Melkarth fast immer gefesselt, und so fesselten auch die Italischen Völker jedes Jahr bis in den zehenten Monat ihren Saturnus (Macrob. Saturn. I. 8.); da, an seinem Feste im December, lösete man den Jahresgott. Die Grundidee, gehemmter Sonnenlauf, geschwächte Kraft, geht durch alle diese Religionen, obgleich verschieden gefaſst. In Aegypten haben wir oben den geschwächten Hercules als Semphucrates, d. i. Hercules-Harpocrates, kennen gelernt.

§. 25.

Fortsetzung.

Auch die Tyrier mögen an gewissen Jahresfesten ihren gefesselten Hercules gelöst haben, wie die Aegyptier ihren Amun lösten, und das Bild des Sem seinem Bilde gegenüber stellten. In Italien löste bekanntlich der befreite groſse Jahresgott an seinen Saturnalien

121) Als Schutzgott von Tyrus und seinen Colonien ward Hercules auch zum Handelsgott; s. Münter Rel. der Karth. p. 43. 56. vergl. aber auch Sickler im Kadmus CXIII. CXXVIII. Bellermann l. c. I. 22. III. 5. IV. 12. Auch die Römer betrachteten ihn so, als Freuden- und Glücksgeber (s. die Stellen bei Heindorf zu Hor. Sat. II. 6. 12. p. 382.), und zugleich (wie er hier mit dem Mercur zusammentrifft) war er im System der Salier und Pontifices identisch mit Mars; Varro bei Macrob. Sat. III. 12.

auch die Sclaven für die Zeit des Festes, und von ganz ähnlichen Festen erzählt Eustathius (ad Odyss. XX. 105. p. 725. 6 sqq. Bas.), die zu Cydonia auf Creta gefeiert wurden. So war auch der Aegyptische Herakles ein Befreier der Knechte (Herodot. II. 113.), und auch Thasus verehrte in seinem Herakles seinen Befreier und Heiland, die Thasier verdankten ihm bürgerliche und natürliche Wohlthaten, sie nannten ihn auf ihren Münzen σωτήρ. So ward auch der Attische Herakles-Theseus als Trost der Sclaven und Beschützer der Schwachen gedacht (Plut. vita Thesei c. 36.). Solche Wohlthaten hiengen ursprünglich mit Jahresfesten, der Frühlingsgleiche oder Wintersonnenwende, zusammen. Das bestätigt auch die Religion von Thasus. Dort verehrte man auch den Ammonischen Dionysus; und auf derselben Münze, die uns den Heiland Herakles mit der Keule zeigt, sehen wir auch die mit Epheu bekränzte Dionysusbüste mit dem Ammonshorne am Hinterhaupte. Das sind also die beiden Ammonssöhne, die, gleich ihrem befreiten und neu aufglänzenden Vater, Licht und Freiheit über die Völker bringen [122].

Der Thasische Herakles gehörte zu den Idäischen Dactylen, oder zu den alten kosmischen Potenzen der Pelasgischen Religion. Die Begleiter des Cadmus hatten das Heiligthum zu Thasus gestiftet (Herodot. II, 44). Wenn Hercules auf alten Denkmälern als Εὔμηλος mit drei Aepfeln in der Hand erscheint, so ist er (nach Phönicischer und Aegyptischer Vorstellung) der Jahresgott mit dem Sinnbilde der alten drei Jahreszeiten, des Frühlings, Sommers und Winters [123]. Die Idee des Sonnen-

122) Die Münze steht im Pollux von Hemsterhuis p. 1026.

123) S. Jablonsk. ad Tabul. Isiac. Opuscc. II. p. 230. Jo. Lydus de menss. p. 92. Diod. Sic. I. 11. 12. 26. Ueber den Beinamen Eumelus s. Dionysus T. I. p. 145 sqq.

gottes gieng auch in die des Propheten über in dem Mythus, dafs Herakles einst dem Apollo den Dreifufs geraubt habe [124].

In die Religion der Idäischen Dactylen theilte sich Phrygien und Phönicien. Da hiefs er Διωδᾶς (Euseb. Chron. I. p. 26.), nach Bochart (Geogr. sacr. p. 472.) soviel als Ehegott, in der alten Lateinischen Uebersetzung aber heifst er Desanaus, d. i. nach Vossius (Idolol. I. 22.) der Starke, also wieder der starke König von Tyrus. Auch nach Jonien, wie nach Böotien, hatten die Phönicier ihren Herakles gebracht (Paus. Achaic. 5, 3.), und in Lydien scheinen ihm sehr sinnliche Feste (Herodot. I. 93.) gefeiert worden zu seyn. Das Fest der im Wendepuncte schwebenden Sonne begieng das Lydische Volk durch Austausch der Kleider des schwächeren und stärkeren Geschlechts. Das heifst dann: der Sonnengott ist jetzt bei der Omphale, er schwebt im Nabelpuncte (ὄμφαλος) der Welt, unten in der Mitte der südlichen Winterzeichen [125].

§. 26.

Fortsetzung.
(Hercules und die Cercopen.)

In Lydien ist es gleichfalls, wo Hercules als Melampygus die Cercopen, die Affendämonen, bändigt, und, wie der Indische Hanuman, mit sich führt [126].

124) Eine bildliche Darstellung davon s. in den Abbild zur S. u. M. T. XLI. vgl. die Erkl. S. 29. Pausan. Att. 34. 2.

125) S. Fragmm. Hist. Grr. antt. p. 187. Abb. zur S. u. M. T. XXXVI. nr. 3. und Erkl. p. 27. Ueber den Diodas s. Münter Rel. d. Karth p. 54.

126) Quellen des Mythus sind: Diod. Sic. IV. 31. Suid. v. κέρκωπες und dazu Reinesii Obss. in Suid. p. 136. Toup. cur. nov. in Suid. p. 20. 3 sq. ed. Lips. Zonaras in Lex. v. κέρκ. p. 1186. ed. Tittm.

Sie wohnten in der Nähe von Ephesus, und verwüsteten das Land, während Hercules bei der Omphale weilte, welche ihm endlich gebot, sie zu züchtigen, worauf er sie gleich gefesselt derselben zuführte. Nach einer andern Sage waren die Cercopen auf den Campanien gegenüber liegenden Inseln, wo einst Juppiter im Titanenkriege bei den ArimernHülfe suchte, aber verlacht wurde. Da, heifst es, verwandelte er sie in Affen (oder in Steine), und von der Zeit an hiefsen die Inseln Inarime und Prochyte Πιθηκοῦσαι d. i. Affeneilande. — Die Zeit der Dienstbarkeit und Schwäche des Herakles ist die Winterperiode; und so lange er in dieser ist, hausen die Cercopen (die Perioden und verschiedenen Stände des Winters); aber sobald er sich ermannt, bändigt er sie, der Winter schwindet mit der kräftig wirkenden Frühlingssonne. Wenn Juppiter überhaupt als die Kraft genommen werden kann, die sich alles dem Lichte Widerstrebende unterwirft, so können die Cercopen (die winterlichen Zeitperioden) eben auch als seine (des höchsten und reinsten Sonnenlichtes) Widersacher betrachtet werden. — Mit Rücksicht auf den vulcanischen Boden der Pithecusen kann auch Herakles als die ringende und kämpfende Feuerkraft, tellurisch genommen, betrachtet werden, wo das Leben der Erde sich vulcanisch äussert und sich zuweilen durch Feuerergüsse kund giebt, wo dann die Cercopen die das Tageslicht verfinsternden

Etymol. m. p. 459. ed. Lips. Harpocration v. κέρκ. Natalis Comes Mythol. II. p. 85. ed. Gen. Strabo XII. p. 869. XIII. p. 931. Müller zu den Schol. des Tzetz. zum Lycophr. v. 688. und 1356. Clavier ad Apollodor. II, 6. 3. p. 300 — 302 seiner Ausg. und die Fragmm. Hist. Grr. antt. p. 163. — Plutarch. T. I. P. II. c. 18. p. 228. Wytt. Aristot. Hist. An. II. 2. ib. Schneider. T. II. p. 94 sqq. Jo. Lydus de menss. p. 38. 102 sqq. — Die Griechischen Komiker hatten diesen Mythus benutzt; s. Athenaeus X. p. 417. p. 25. Schw. und XIII. p. 567. p. 47. vgl. die Anm. Vol. V. p. 531.

Aschenauswürfe seyn mögen. Und so spielt denn der calendarische Mythus doppelsinnig, und wir erkennen in ihm doppelte Cercopen: siderische, als Wintertage und Wintermonate, und tellurische, als Erdkräfte, die den vulcanischen Gottheiten neckend zur Seite stehen.

§. 27.

Fortsetzung.

In Lydien ferner erzeugte Herakles mit einer Sclavin (vielleicht der Omphale)[127]) den Stammvater einer neuen Königsdynastie der Herakliden (vielleicht Candauliden; Hesych. v. Κανδαύλης), deren letzter, Candaules, gleich seinem Ahnherrn, in die Schlingen der Weiberlist fiel, und Thron und Leben verlor. Noch das letzte Schicksal des Lydischen Reiches ist an etwas Mythisches geknüpft, an einen Löwen, den dem Könige Meles eine Sclavin geboren (Herodot. I. 84.), und der ein heiliges Zeichen Lydischer Könige blieb, das uralte Symbol des sieghaften, starken Sonnengottes. Die Königsstadt Sardis hiefs eben so viel als Jahresstadt[128]), und war also durch den Namen schon dem grofsen Regenten des Jahres, Herakles, geweiht, eine Lydische Herculesstadt, wie Thebä in Aegypten eine Ammonsstadt, Babylon die grofse Belstadt, und Ecbatana mit ihren siebenfarbigen Mauern eine alte Planetenstadt war.

Spätere Geschichtschreiber nennen auch einen Persischen Herakles: Sandes (Vossius de Idolol. l. 22.). Es kann diefs Dschemschid selbst seyn, weil wir

127) S. Herodot. I. 7. und 93. ib. interprr. Heyne ad Apollod. p. 180. Observv. und dagegen Cornut. de Deor. Nat. 32. p. 222. in Galei Opuscc. mythol. vgl. Eudocia in Violar. p. 218.

128) S. den Lydier Xanthus bei Jo. Lydus de menss. p. 42.

fast in jedem Zuge seiner Geschichte das Bild des Herakles wiederfinden. Dschemschid hat vom Sonnenglanze den Namen; er heifst das Auge des Ormuzd, wie Herakles das Auge des Zeus [129]). Auch er ist die ringende Gotteskraft im Lichtdienste, und kämpft gegen das Princip der Finsternifs, wie Herakles gegen den Typhon. Wie Herakles, so wird auch Dschemschid zuweilen in die Finsternifs verwickelt. Kurz in Aegypten steht die Reihe: Amun, Bel, Perseus, Herakles, gerade wie in Persien Ormuzd, Mithra, Heomo, Dschemschid.

In Lydien spielt auch die Heraklee mit der Sage von Lityerses oder Lytierses [130]), dem Sohne des Midas, der zu Celänä in Phrygien die Fremdlinge bewirthete, ihm Getreide schneiden zu helfen zwang, und ihnen dann Abends die Köpfe abschnitt; bis ihn endlich Hercules tödtete, und seinen Leichnam in den Meander warf. Auch diese Erzählung kann eine physische Grundlage haben, dafs Lytierses eine Art Typhon sey, der den Thau (ἕρση) und die heilsame Kühlung verzehrt, und dem Leben der Menschen gefährlich wird, aber von einer heilsamen Sonne (Hercules) gebändigt stirbt.

Auch Indien hatte seinen Herakles. Er hiefs Dorsanes (Hesych. h. v.). Die Erklärung des Namens ist so unsicher, als die Indischen Sagen, die uns durch die Berichte später Griechen über ihn zufliefsen. Doch scheinen sie auch sich als mythische Erklärungen

129) S. mehrere Züge im Vendidad Fargard II. zu Anfg. Izeschne 9. vergl. Anhang III. 1. p. 85. Bundehesch 32.

130) Athenaeus X. p. 415. b. Suid. v. Λυτιερσ. mit Reinesii Obss. p. 155. Schol. Theocr. X. 41. Bibl. d. alten Lit. u. K. VII. Inedit. p. 9 sqq. Eichstaedt de dram. Graecc. com. Satir. p. 16 sq. 125 sq. 151 sqq.

alter Jahrescyclen und festlicher Gebräuche eines Sonnendienstes anzukündigen[131]).

Auch in der Westwelt[132]) breitete sich die Herakleische Religion aus, zunächst durch die Colonien der Phönicier und der Carthager. Ja Herakles überschritt sogar die Pyrenäen und die Alpen[133]). Ueberall aber entspricht der occidentalische Mythus dem des Morgenlandes. Dem Römer ist der siegende Hercules zugleich der Gesundheitsgeber, gleich dem Persischen Dschemschid und dem Sem von Aegypten (Jo. Lydus de menss. p. 92.). Auch Söhne, aus des Herakles Gotteskraft erzeugt, wollte Rom unter seinen Bürgern haben (die Fabier), und des Romulus Amme, Acca Laurentia, wird gleichfalls mit dem Hercules in Verbindung gesetzt (Macrob. Saturn. I. 10. Augustin. de Civ. D. VI, 7.). Also auch hier das genealogische Bestreben, Helden und Regenten zu Kindern der den grofsen Kreis durchkämpfenden Sonne zu machen. Die natürliche Ansicht des Sonnenjahres zeigt uns die Sonne als einen Helden im Kampfe gegen die Finsternifs, und die Festgebräuche, zu Chemmis, zu Olympia, zu Tyrus, stellen uns den unterliegenden und den am Ende doch

131) S. die Erzählung des Magasthenes bei Arrian. Indic. 8. 9. vergl. Philostr. Vit. Apollon. III. 46. ib. Olear.

132) Den Mythus, wornach Bacchus im Osten, Hercules im Westen seine Kriegszüge beendigt, fafst Payne Knight (Inqu. §. 136. p. 105.) richtig so: Im Erstern ist die nächtliche Sonnenbahn bezeichnet, deren Ziel erreicht ist, wenn die Sonne im Osten aus dem Ocean aufsteigt; im Letztern die Tagessonne, wenn sie dieselbe Gränze der zwei Hemisphären im Westen überschreitet. Zum Verständnifs dieser solarischen Ansicht s. die Abb. zur S. u. M. T. XXXV.

133) S. Münter Rel. d. Karth. p. 54 Parthenii Erot. 30 p. 66. ed. Legrand. Dionys. Halic. XIV. 3. p. 43. in den zu Mailand gefundenen Fragmm. Diod. V. 24. ib. Wess.

stets siegenden Kreiskämpfer dar. Keine der Sonnenincarnationen konnte dem kriegerischen Geiste energischer Völker so zusagen, als diese, keine war auch so sittlich, so gemacht, Vorstehern der Völker zum Vorbilde zu dienen. Auch geht vom Sonnenjahre und seinen Festperioden alle bürgerliche Ordnung aus. Und so wird auch ein Blick auf die noch vorhandenen Excerpte alter Herakleen zeigen, daſs die Griechen, die (nebst den Pelasgern) den Inhalt der Religionen meist aus der Fremde empfiengen, sich auch in dem Heraklesmythus nicht von dem religiösen Denken der übrigen Welt abgewendet haben.

§. 28.
Fortsetzung.

In Hellas kündigt den kämpfenden Lichtgott schon die schwere Geburt seiner Mutter Alcmene an[134]), wovon Here Ursache war (Iliad. XIX. 119.), deren Haſs ihm eben Veranlassung wird, seine Gotteskraft zu offenbaren. Daher heiſst er Herakles, weil er durch Here (Ἥρα) Ruhm (κλέος) gewinnen sollte (Diod. Sic. IV. 10. Schol. Pind. Ol. VI. 115. Macrob. Sat. I. 20.). Sey auch diese Etymologie falsch; sie giebt doch den Grundbegriff eines mit einem feindlichen Wesen Kämpfenden an[135]). Daſs Here ihm feindlich gegenüber steht und

134) Nicander bei Antonin. Lib. c. 29. und Pausan. Phocic. c. 11.

135) S. über diesen Namen Lennep. Etymol. L. Gr. p. 245. Münter l. c. p. 43. Lanzi Saggio di ling. Etrusca Vol. II. p. 206, wornach sein Name in älterer Form Ercle oder Hercole (s. die Abb. zur S. u. M. Tab. LVII.) hieſs. Ferner Hermann in den Briefen über Homer und Hesiod p. 20. Payne Knight Inquiry §. 130. p. 101. Cr. im Dionysus p. 142 sqq. Auch der Griechische Name Ἀλκίδης, Sohn der Stärke, deutet auf die orientalische Grundanschauung.

Pallas als freundliche Macht ihm beisteht, hat in **physischen** Vorstellungen seinen Grund. Dafs Zeus in **Amphitryons Gestalt** die Alcmene umarmt, deutet an, dafs grofse Naturen nur dem Leibe nach den Sterblichen gleichen, während ihr Wesen aus Gott ist; welche Idee ohne Zweifel auch schon der Orient mit seinen Göttern im Fleisch verband. Die Ermordung des **Linus**, den Herakles mit der Cithara erschlug, gehört vermuthlich auch in den Aegyptisch-Phönicischen Kreis (Herodot. II. 79.). Auf siderische Musik und alte Orphische Lehre scheint dieser Mythus, so wie auch der Hercules mit dem **Sternenkleide** (Ἀστροχίτων, Nonn. Dion. XL. 369.) und **Herakles Musagetes** zu führen. Man denke an den Aegyptischen **Lichtgott Memnon**, den Vater der Musen.

Herakles am **Scheidewege** (Xenoph. M. S. II. 1. 21 sqq.) deutet klar auf die nicht nur bekämpfte, sondern auch in Versuchung geführte Gotteskraft. Die zwölf Dienstjahre beim Eurystheus, die zwölf Hauptarbeiten (s. Hygin. Fab. 30. und 31. Abb. zur S. u. M. T. LVII. nr. 3. Schol. Hesiod. Theog. p. 257.) weisen in **Zahl und Art** auf den grofsen Arbeiter im Thierkreise hin[136]). Solche Beziehungen haben denn auch wohl die Phönicischen Schiffersagen von der rothen Abendsonneninsel Erythia (Voss Weltkunde der Alten p. 21.), den Sonnenrindern des Geryon, die seltsamen Mythen vom Herakles Melampygus und von seinem Beinamen Kynosarges (der weifse Hund)[137]). Wären für uns Aegyptens

136) Hierher gehören auch die Erzählungen bei Apollodor. II. 4. 9 Diodor. IV. 29. ib. Wess.

137) Tzetz. ad Lycophr. 91. Pausan. I. 89. Briefe über Hom. und Hesiod. p. 176—179. Abb. zur S. u. M. T. XL. und Erkl. p. 28. u. 29. zu der Tab. LIV. wegen des Kampfes des Hercules mit den Centauren. Apollodor. II. 5. 3.

Hieroglyphen lesbar, und besäfsen wir alle Sphären alter Astronomie, so wären wir ohne Zweifel im Stande, jeden Mythus einzeln zu erklären. Einer der sprechendsten Züge ist des Herakles Hinabgang in den Hades, wobei das Heraufholen des Cerberus keine Nebensache ist (Ruhnkenii Epist. crit. I. p. 177. Apollodor. II. 5. fin.). In dieser Arbeit hiefs er, nach ächt Aegyptischem Sinne, Charops, der Freudige in Bezug auf die Unterwelt[138]). Dahin gehört auch der Kampf mit dem Hades selbst, den Euripides (Alcest. 846 sqq.) in alter Einfalt gefafst hat. Herakles in dieser Eigenschaft ist eben eins mit Mithras, der im Dienste des Ormuzd selbst den Hades zu nichte macht. Diesen Sieg gewinnt der Sol invictus jährlich, und herrlicher am Schlusse des grofsen Weltjahrs.

Aber der den Tod bezwingt, mufs doch finsterm Irrwahn unterliegen. Er mordet mehrmals in der Raserei, seine Kinder, seinen Freund und Gast Iphitus[139]). So wird Dschems Hand von den Dews geschwärzt und er von ihnen bethört; so hatte Aegypten auch einen furchtbaren Hercules, der Maceris (der Schreckliche, Bochart. Geogr. s. p. 571.) hiefs. Aber alle Flecken an ihm sind nur periodisch, es sind Allegorien periodischer Störungen des gewöhnlichen Naturlaufes. Der Orient ergriff aber auch darin die practische Seite. Der Weibersclave Herakles ist ein warnendes Beispiel für Monarchen.

Der dienstbar gewesene Herakles ist auch der Dienenden Trost. Er sollte einst selbst an einem blutigen Altare dem Busiris als Opfer fallen (Herodot. II. 45.

138) Von einem sterblichen Hercules s. Cic. de N. D. III. 16. p. 555. ib. Cr.

139) Apollod. II. 4. 11. Diod. IV. 11 sq.

ib. intt.); darum führt er unblutigen, reinen Dienst ein (Dion. Halic. I. 14. Steph. Byz. v. 'Αβοριγ.). In diesem Totalsinne seines Lebens, als Kämpfer und Abwehrer des Bösen, führt er den Beinamen 'Αλεξίκακος.

Sein Flammentod auf dem Oeta (ethisch genommen Läuterung und Verklärung) ist vielleicht nur mythische Ausdeutung Aegyptischer Lehre vom grofsen Weltbrande und vom Anfange eines neuen Cyclus nach demselben.

Das Bisherige kann genügen, um die Wahrheit des Satzes zu zeigen, den Porphyrius theoretisch aufstellt, wenn er den Herakles die Sonne nennt und seine zwölf Arbeiten die Bahn derselben durch den Zodiacus (Porphyr. ap. Euseb Pr. Ev. III. 11. vgl. Macrob. Saturn. I. 20.). Es war Verkörperung einer Grundidee des alten Sabäismus. Das Licht aber (und das war die ethische Folgerung), aus Gott ins Fleisch geboren, sollte in der Sterblichkeit Gott abstrahlen (Macrob. Saturn. I. 20.). Könige, in dieser Lichtreligion erzogen, wurden diesem ethischen Sonnendienste geweiht. In Tirynth und Böotien war jene göttliche Sonnenkraft aus orientalischer Tradition früh verehrt worden. Als Dorische Völker, aus Nordgriechenland hereingebrochen, grofse Regentenhäuser gestiftet hatten, die in ihren Geschlechtssagen die Erinnerung an einen grofsen Stammfürsten trugen, da wurde nach und nach der Gott immer Hellenischer, ja so ganz menschlich, dafs das Griechen- und Römervolk den hohen Sonnen- und Jahresgott und die noch höhern Ideen in ihm im öffentlichen Cultus fast gänzlich verwischte, und am Ende selbst Philosophen und Historiker an eine Mehrheit von Heraklen dachten (Cic. de N. D. III. 16. p. 551. ib. Cr.)[140]).

140) Buttmann (über den Mythus des Herakles, Berl. 1810.) hat diesen Fabelkreis blos im rein poetischen Sinne der Griechen als Allegorie aufgefafst.

Es hat sich also in allen den bisher durchlaufenen Incarnationen im Wesentlichen Ein Hauptbegriff gezeigt: Jede ist Ausfluſs aus einer höhern Potenz, und jede wird in die Quelle, wovon sie ausgegangen, wieder aufgenommen. Die Epiphanie des göttlichen Wesens ist das Sonnenjahr. Daran knüpfte sich die Idee aller physischen und bürgerlichen Wohlthaten desselben, und der Gott wird Stammherr der nationalen Königsreihe. So verschieden die Culte der Völker im Einzelnen seyn mögen, so bricht doch allenthalben der Grundbegriff wieder hervor, und knüpft Verwandtschaften zwischen den einzelnen Sonnengöttern, deren jeder wieder, wie wir gesehen haben, auf Erden seine Repräsentanten hat. — Im Verfolge wird sich zeigen, daſs sich an das kämpfende und unüberwindliche Jahr (Herakles) auch das verkörperte, schallende Freudenjahr (Dionysus) mannigfach anknüpft, und daſs diesen Gott manche seiner Namen und der daran hängenden Ideen gleichfalls in die Reihe der Licht- und Sonnengötter stellen.

Anhang zum vierten Capitel.

Von der Religion Carthago's.

§. 1.

Libysche Religionselemente.

Die Religion der Carthager ist nicht rein Phönicisch, denn sie nahmen auch gewisse Libysche Localgottheiten auf. Die Elemente des Libyschen Cultus waren (Herodot. IV. 188.) Sonne und Mond; die um den Tritonsee verehrten auch den Triton und Poseidon und die

Athene Tritogeneia (Heyne ad Apollod. I. p. 297.), wahrscheinlich auch den Dionysus (Eustath. ad Odyss. X. 3. p. 378.)[141]). Hier erscheint die kriegerische Jungfrau zuerst, mit der Aegis ausgerüstet, und hier liegt eine Wurzel des Athenischen Dienstes der Pallas Athene, freilich in roher Gestalt: denn sie wurde, wie die Phönicische Onca in Böotien, mit rauschenden Flöten und Schalmeien verehrt, welche die Athener verwarfen[142]), und mit einem Freuden- und Klagegeschrei (ὀλολυγή Herodot. IV. 189.). Wir müssen daher in diesem Libyschen Cultus einerseits einen Baalsdienst, rohen Sabäismus und Orgiasmus erkennen, andererseits aber auch Erd- und Wassercultus.

Religion der Carthager.

§. 2.

Vorerinnerung.

Die ganze, zwar vielleicht kleine, Literatur Carthago's ist verloren[143]). Hier müssen uns nun die in Africa, Spanien und auf den Inseln des Mittelmeeres gefundenen Münzen Dienste leisten und einige Verse im Pönulus des Plautus (s. Bellermanns Vers. e. Erkl. der Punischen Stellen im Pön. des Pl. Berlin 1812. und dessen Erkl. der Phön. und Pun. Münzen, das. 1812—16. Onorato Bres Malta antica illustrata co' monumenti e coll' istoria, Roma 1816. 4.). Das wichtigste hierher gehörige Buch

141) S. Cic. de N. D. III. 23. p. 620. ib. Cr.

142) S. Böttiger üb. die Erfindung der Flöte im Att. Museum I. 2. p. 349. ff.

143) Spuren s. bei Cic. de Oratore I. 58. Plin. H. N. XVIII. 3. Ammian. Marcellin. XXII. 15. vgl. auch Fabr. B. G. p. 826. Harl. und Allgem. Welthistorie XVI. p. 105 sqq.

ist Münter: Die Religion der Carthager, Kopenh. 1816. Ihm folgen wir vorzüglich.

§. 3.

Grundrifs der Carthagischen Religion.

Im Ganzen war sie Phönicisch und also Sternen- und Feuerdienst. Allgemeine Namen für die Gottheiten sind: Elim, Eljonim und Eljonoth, Baal und Baalath, Melech und Malcath, Don (Adon). Besonders verehrten sie die Sonne, als erzeugendes Princip der Natur, unter dem Namen Baal oder Moloch, den man aber nicht auszusprechen wagte, sondern blos den Alten oder Ewigen nannte, während die Griechen ihn Kronos, die Römer Saturnus nannten. Jo. Lydus (de mens. 9. p. 25.) sagt, die Aegyptier und Chaldäer hätten den siebenten Tag dem Phänon (Φαίνων) geheiligt, das sey der Griechen Kronos und bedeute: der an Jahren volle (vgl. Cic. de N. D. II. 20. p. 285.); welcher vielleicht mit dem Orphischen Phanes (der Ewige), und also auch mit dem Carthagischen Gotte derselbe ist. — Diesem Sonnengotte waren, wie anderwärts, die Rosse geheiligt und wahrscheinlich auch die Elephanten [144].

Das Bild des Carthagischen Baal war wahrscheinlich dem Cananitischen Molochsbilde ganz ähnlich, denn die Rabbinen beschrieben diesen gerade so, wie Diodor den Kronos zu Carthago. Es war von Metall, mit ausgestreckten Händen, in welche man die zum Opfer bestimmten

144) Ueber die Elephanten als religiöse Thiere überhaupt, und in so ferne sie hierher gehören möchten, s. Aelian. Hist. An. VII. 44. Plut. de sollert. anim. p. 972. Plin. H. N. VIII. 1. Eckhel D. N. V. IV. p. 454. Rhodigini Lectt. antt. L. XVIII. c. 38. p. 1038. Abb. zur S. u. M. T. VI. nr. 5.

Kinder legte [145], inwendig hohl und durch einen unten angebrachten Ofen glühend gemacht. Später, bei näherer Verbindung mit den Griechen, trat jener Baal in Cultus und Gestalt dem Griechischen Apollo näher.

In dem Römischen Carthago, das nur Formen und Namen der alten Götter änderte, trat an seine Stelle Saturnus, dem sogar noch heimlich Menschenopfer gefallen seyn sollen.

Ihm, dem Sonnengotte, steht zur Seite das empfangende Princip der Natur, eine Himmelskönigin, wahrscheinlich Astarte oder Astaroth genannt, die sich die Carthager wie die Venus Urania gedacht haben mögen, weil sie der Erycinischen Venus in Sicilien so groſse Ehrfurcht erwiesen (Diod. IV. 83.). Ihr Dienst war ausschweifend, wie der der Mylitta in Babylon und ähnliche [146]). Unter dem Namen Juno war sie den Römern am bekanntesten. Sie heiſst bei diesen aber auch Coelestis Dea oder Virgo, Vesta, Minerva Belisama, Venus oder Diana Coelestis u. dgl. m. Im Römischen Carthago erhielt sich auch dieser Cultus bis auf die Zeiten Augustins, der sich aufs heftigste gegen diese Tempelunzucht erklärt. Auf Münzen des Kaisers Severus erscheint diese Göttin fast wie Cybele, mit der Mauerkrone, dem Blitz in der rechten, dem Scepter in der linken Hand, wie sie auf dem Sonnenlöwen über einen Wasserstrom dahineilt.

Die nächste Stelle nimmt Melkarth, der Stadtkönig (Sem-Herakles) ein, welcher Sonnengott (dem man jährlich einen Scheiterhaufen anzündete, aus welchem man einen Adler [Phönix] aufsteigen lieſs),

145) S. eine Abh. in Lunds Jüdischen Heiligth. p. 564.

146) Ueber diese Göttin, deren Namen die Römer nicht kannten, s. Polyb. VII. 9. Macrob. Sat. III. 9.

nach der Grundidee von der Sonne Lauf, zum Circuitor (Seefahrer) und Handelsmann wird. Bei jenem Phönixfeste, zu Anfang jedes Frühjahrs, sandten alle Carthagische Colonien Gesandtschaften (Theorien) mit Gaben nach Carthago. Er war also Bundesgott des Punischen Föderativsystems, und hatte seine Tempel weit umher, von denen man noch Spuren auf Malta und anderswo sieht (s. Bres a. a. O. p. 144.). Der Tempel des Gottes zu Gades hatte keine Bildsäule (Philostr. vit. Apollon. V. 5. Sil. Ital. III. 30.). Im Römischen Carthago dauerte sein Dienst bis gegen das Zeitalter Constantins fort.

§. 4.

Fortsetzung.

Dieser Melkarth gehörte gewiſs auch in die Reihe der Cabiren oder Patäken (Horte, Beschützer) d. i. elementarischer Kräfte und Sternenkräfte, gewöhnlich sieben, als deren achter noch Esmun, der Heilgott, genannt wird, und die sie in Zwerggestalt, als heilige Krüge, als Gnadenbilder auf ihren Schiffen mit sich herumführten. Ueber die Cabiren s. das sechste Capitel. Der achte, Esmun (Aesculapius), wurde, wie Apollo, als eine Sonnenincarnation betrachtet, in Carthago, wie in Phönicien, und hieſs wohl hier, wie dort, Päon. Auch den Tempelschlaf, welchen die abgöttischen Juden hatten (Jesai. LXV. 4.), scheinen die Carthager gekannt zu haben. Das Heiligthum des Aesculapius stand auf der Burg; sein Cultus erinnert an den Dienst des Apollo zu Thebä und an die Samothracischen Weihen. Auch dieser Dienst dauerte im Römischen Carthago fort.

Auch die Dioscuren, die man auf Phönicischen Münzen findet, mögen zu diesen Cabiren gehört haben,

und der kleine Bär, nach welchem sich die Phönicischen Seefahrer richteten [147]).

In spätern Zeiten wurde aus Sicilien her die Verehrung der Ceres und Proserpina eingeführt, als diese Provinz ein wichtiges Getreideland für Rom wurde.

Unter den Heroen und Heroinen der Carthager ist zuerst Dido oder Elisa zu nennen, Carthago's Stifterin, vielleicht auch Anna, ihre Schwester; ferner der Sardinische Heros Jolaus, des Hercules Sohn, so wie die beiden Philäni, die für des Vaterlandes Gröſse gestorben waren.

Auch Genien scheint das alte Carthago gekannt zu haben. Im Plautus ist von einem groſsen Geiste die Rede, und von einem Verstorbenen heiſst es, er sey bei denen, deren Wohnung im Lichte ist; vielleicht in den Sternenchören (Münter Antiquar. Abhandll. p. 234.). Geister (die gestörten Manen) erschienen den Carthagern, als sie vor Agrigent die Gräber der Todten entweiht hatten (Diod. XIII. 86.).

Der harte und finstere Charakter der Carthager lieſs ihren Sonnendienst nicht rein. Zwar war der Gott des Sonnenlichts, Herakles, ihr Stadtgott; aber das Licht loderte blutig, das Feuer ward durch Menschenblut verunreinigt, und ihm, wie dem groſsen Baal, fielen alljährlich Menschenopfer [148]), deren Abschaffung Gelo von Syracus den Carthagern zu einer Friedensbedingung machte. Dessen ungeachtet erhielt sich diese Barbarei noch im Römischen Carthago, und es finden sich Spuren, daſs sie noch im Anfange des dritten Jahrhunderts nach Chr. Geb. im Geheim ausgeübt wurde.

147) S. Aratus v. 39. Cic. de N. D. II. 41. p. 372 sqq. ib. Cr. Von den Dioscuren s. Bellermann Bemerkk. IV. p. 9.

148) Die Beweise von diesem und dem Vorigen giebt Münter in der Schrift: die Rel. der Carthager.

Fünftes Capitel.

Von dem Ursprunge der Griechischen Religionsinstitute.

§. 1.

Herodotus (II. 48 — 58.) und Strabo (XVI. p 1105. Alm.), vorzüglich jener, sind uns hier Haupturkunden.

Nach Herodotus ist Aegypten das Vaterland der wichtigsten Religionsgebräuche, der meisten Hellenischen Tempelgottheiten und ihres Cultus. Auch die biblischen Urkunden beweisen das hohe Alterthum Aegyptischer Religionsinstitute [1]).

Die von Plutarch (de malign. Herodot. p. 857. d. e.) dagegen angeführten Dichterauctoritäten beweisen nichts.

Zuerst gehört hierher die Argivische Colonie aus Aegypten mit den dunkeln Sagen von den Inachiden, der Io, dem Epaphus und den hellern von dem Chemmiter Danaus, der in die wilden Gauen von Argos Cultur und Religion brachte [2]).

Auch die Megarenser erkennen unter ihren Vorfahren den Aegyptier Lelex (Paus. Att. 39. 5.).

Die Thracische und Samothracische Colonie hatte den Orpheus und andere Zöglinge Aegyptischer Priester zu Lehrern (Diod. Sic. I. 92 — 96.), und Herodot (II. 81. coll. 53.) spricht geradezu die Identität dessen aus, was die Griechen Orphisch und Aegyptisch nannten. Wenn die Dichter und auch einige Historiker Thracien das Barbarenland nennen, so muſs das von der spätern Zeit genommen werden, und wir kön-

1) S. Spencer de Legg. Hebr. rituall. II. Diss. I. sect. 2.

2) S. über den Danaus Perizonii Origines Aegyptt. c. XVI. p. 260 — 295. vgl. Pausan. Corinth. 38, 4.

nen Herodots (II, 51.) Nachricht nicht verwerfen, dafs die Athener auch von den nachher auf Samothrace wohnenden Pelasgern religiösen Unterricht erhielten, und noch vieles Andere, so dafs auf jeden Fall Thracien und Samothrace einer der ältesten Sitze ausländischer Religionen bleibt [3]).

Attische Colonie. Nicht über das Ob, aber über das Wie des Zusammenhanges der Attischen Cultur mit der Aegyptischen stritten schon die Alten [4]). Da tritt zuvörderst der Saiter Cecrops hervor, das Bild der Aegyptisch-Attischen Cultur, von Dichtern mannigfach ausgeschmückt, doch mit unverlöschlicher historischer Grundlage [5]).

Endlich gehört hierher die Pelasgische Colonie in Thesprotia und die Dodonäische Priesterniederlassung (Herodot. II. 54 sqq.).

Eine neuere Ansicht [6]) will nicht eigentliche Aegyptier, sondern verfolgte und vertriebene Hirtenstämme, dergleichen auch die Israeliten gewesen,

3) S. die Abh. v. Levesque zum dritten Bande seiner Uebersetzung des Thucydides: sur l'origine septentrionale des Grecs prouvée par quelques unes de leurs opinions et de leurs pratiques religieuses p. 278 sqq.

4) S. darüber Proclus in Plat. Tim. p. 30. wo die verschiedenen Meinungen des Theopompus, des Callisthenes und des Phanodemus angeführt werden. Vergl. Wyttenb. ad Jablonsk. Opuscc. III. p. 19. ed. te Water. Diod. II. 28. (die Ansicht des Charax). Tzetz. Schol. ad Lycophr. vs. 11. T. I. p. 388. ib. Müller und Siebelis ad Phanodemi Frgmm. p. 3 sqq. und die Meletemm. ex disciplina Antiquitatis I. p. 63 sq.

5) S. die Nachweisungen bei Meursius de regno Athenar. I. c. 8. de Fortuna Athenar. c. 1. und Wyttenbach ad Plutarch. de S. N. V. p. 36.

6) Von Mr. du Bois-Aymé in der Descr. de l'Egypte Livr. III. Antiqq. Memoir. T. I. p. 304. vgl. die Commentt. Herodott. P. I.

auswandern lassen. Und Raoul-Rochette (Hist. de l' Etablissement des colonies Grecques I. 4. p. 60 ff.) schreibt die Wanderungen nach Griechenland den Phönicischen Hirtenkönigen, Hyksos genannt, zu, die, aus Niederägypten in die Gegend der kleinen Syrte gedrängt, von da nach Griechenland übersetzten, und den Libyschen Poseidonsdienst einführten.

In der neuesten Zeit ist der Aegyptische Ursprung der meisten Griechischen Tempelgötter wiederholt bezweifelt worden, besonders weil die Namen so gar verschieden lauten. Aber wir kennen die alt-Aegyptische Sprache wenig, vielleicht die von den ersten Colonien mitgebrachten Namen gar nicht, und im Orient waren ja immer die Namen der Gottheiten nach den verschiedenen Beziehungen, unter denen sie gedacht wurden, verschieden. Bei der von der Aegyptischen verschiedenen Abkunft und Sprache des Grundstammes der ältesten Bewohner Griechenlands mufsten die Priester a) dem Aegyptischen Gott seinen Aegyptischen Hauptnamen geben, oder b) den, der sich am besten in Griechische Form bringen liefs, oder c) sie übersetzten den Hauptbegriff des Gottes ins Griechische. Das erste geschah wohl schwerlich (s. Herodot. II 57. Mahn Darstellung d. Lexicographie I. §. 204. p. 104. Aristid. Oratt. T. III. p. 608. T. II. p. 360. Jebb.). Das zweite geschah. Z. B. den Namen Phouro (Pharao) bildeten sie in Pheron um (Herodott. II. c. 111. ib. interprr. Jablonsk. Vocc. Aegyptt. p. 375 sqq. und Perizon. Origg. Aegg. c. XV. p. 257.). Aber gewifs haben die Lehrer der Griechen die Aegyptischen Götternamen mehrentheils übersetzt[7]. So bekamen die Griechen z. B. den Begriff des

7) Dafs diefs Regel war, beweist die Stelle des Plato im Critias p. 113. a. p. 157. ed. Bekk. S. Valckenaer ad Herodot. II. 148.

Amun unter dem Namen Zeus (Herodot. II. 42). Ist diefs richtig, so mufs die Nachricht Herodots (II. 50.), dafs fast alle Götternamen aus Aegypten gekommen seyen, von übersetzten Namen verstanden werden, und die Unähnlichkeit der Aegyptischen und der Griechischen Götternamen beweist nicht, was man damit beweisen will.

§. 2.

Aber auch andere Wege der religiösen Bildung Griechenlands weist Herodotus nach. Er unterscheidet den Libyschen Poseidonsdienst genau von den aus Aegypten abgeleiteten Gottheiten (II. 50.). Auch Phönicien kennt er als Stammland Griechischer Religion. Der Tyrier Cadmus und seine Colonisten in Böotien lehrten den Seher Melampus religiösen Dienst (II. 49.). Andere liefsen den Cadmus auch aus Aegypten einwandern (Photii Bibl. Cod. CCXLIV.) [8]). Ueber Samothrace und Thracien wurde den Griechen auch von andern Seiten her Cultur und Gottesdienst zugeführt. Dort war ein alter Pelasgischer (nicht Aegyptischer) Dienst (Herodot. II. 51.). Hier wird aber erst eine Untersuchung über die Pelasger nöthig [9]). Dahin gehören nun die Samothracischen Mythen von Dardanus [10]), die Sagen von Corinthus, von dem Uebergange Arcadischer Pelasger nach Italien, von den Tyrrhenischen Pelasgern [11]). In den Sagen von Dardanus sind alte Erinnerungen aus der Vororphischen Periode aufbehalten, und vom Zusammen-

8) S. die Fragmm. Historr. Grr. antt. p. 35 sqq.

9) Einen Beitrag giebt Larcher in der Herodoteischen Chronologie chap 8.

10) Bei Dion. Halicarn. Archaeol. I. 68 sq. vgl. den sechsten Exc. v. Heyne zu Virg. Aen. III. p. 486 sq.

11) Fragmm. Historr. Grr. antt. p. 41. Larcher l. c. p. 248 sqq.

hange Vorderasiatischer, Samothracischer und Etrurischer Cultur, welche nie ganz klar werden können [12]). Aber bestimmter wissen wir von dem Zusammenhange Vorderasiatischer Völker mit Europäischen, z. B. von der Wanderung der Brigier oder Phrygier aus Macedonien nach Kleinasien, und von der Niederlassung des Phrygiers Pelops in Griechenland [13]).

Auch Scythische Elemente weist man in der Griechenreligion nach [14]), unter andern die Mythen vom Prometheus vom Caucasus her, den Dienst der Artemis Taurica, die Geschenke der Hyperboreer nach Dodona und Delos (Herodot. IV. 32 sqq.) [15]). Kurz alle Griechischen Völker hatten Ursache Θεοξένια zu feiern (Pausan. Achaic. VII. 27.) [16]). Bei allen diesen fremden Einflüssen aber behauptete der Griechengeist seinen eigenthümlichen Charakter, den Hellenischen Grundtrieb, jenen Hang zum anthropomorphistischen Genealogisiren; und nur heilige Priestersagen (ἱεροὶ λόγοι z. B. Herodot. II. 51.) mochten den Charakter bedeutungsvoller Kürze behalten, während sich jener Hang in mährchenhaften Göttergeschichten äufserte, die aber von

12) S. das erste Buch der Röm. Archäol. von Dionys. v. Halicarnafs. und Strabo's Untersuchungen über die Cureten L. X. p. 710—726. Alm.

13) S. Fragmm. Hist. Grr. antt. p. 170. Pausan. Corinth. 22, 4.

14) S. Ouwaroff über das Vorhomerische Zeitalter p. 13 sq.

15) Ueber vieles Andere hierher gehörige s. Ritters Vorhalle der Europ. Völkergeschichten vor Herodotus um den Kaukasus und an den Gestaden des Pontus, Berl. 1820.

16) S. Gronov. Thes. Antt. Grr. VII. p. 671. 791. 878. Hesych. p. 1694. Alb. Casaubon. und Schweigh. z. Athenaeus IX. 13. Vol. V. p. 38.

den Priesterschaften herabgewürdigt wurden (Herodot. II. 143.) [17]).

Es war aber nothwendig, um den Götterdienst der Griechen, Etrusker und Römer in seinen Hauptmomenten zu fassen, dafs zuvor Blicke auf die Religionen Aegyptens, Indiens, Persiens und Vorderasiens geworfen wurden, um nun zu den älteren Culten und Theogonien Griechenlands und dann zu den helleren Tempelgottheiten überzugehen.

Nur noch ein Seitenblick über die in den Kreis der Scythischen Religionen gehörige Fabel vom Zamolxis möge vorangehen. Herodot nämlich (IV. 95 sq.) sagt: die Geten glauben, dafs die Hingeschiedenen zu dem Gott Zamolxis gehen, der mit Pythagoras Umgang gehabt, und die rohen Völker gelehrt habe, dafs sie nach dem Tode an einen Ort kommen würden, wo es ihnen wohl seyn werde immer und ewig. Herodotus setzt hinzu, Zamolxis müsse wohl lange vor Pythagoras gelebt haben, möge er nun ein Mensch gewesen oder eine Volksgottheit der Geten seyn (vgl. Eustath. ad Odyss. IX. 65 p 335 Bas. Commentt. Herodott. p. 171. Porphyr. Vit. Pythag. cap. 14. Jambl. Vit. Pyth. c. 23.).

Dieser Lehrer der Unsterblichkeit der Seele (welche Lehre bei den Hellenen an die Bacchischen Mysterien geknüpft war) kann, wie der spätere Pythagoras, in gewissem Sinne ein Orphiker heifsen, weil beide aus alter Aegyptischer Ueberlieferung schöpften, die an ihrer

17) Ueber die Stelle des Herodotus (II. 53.), wo Homerus und Hesiodus die Erfinder der Hellenischen Theogonie genannt werden, s. die Commentt. Herodott. p. 167. und die Briefe über Homer und Hes. p. 11. 27. und das. die Note. Ouwaroff l. c. p. 11.

Spitze den Namen Orpheus trägt. Zamolxis (sagt Hellanicus im Etymol. m. v. Ζάμ.) zeigte den Thracischen Geten die Weihen in Grotten. Das war auch Gebrauch in Indien, in Aegypten, ja im Norden (s. Mösers verm. Schr II. p. 215 ff. 277. Thorlacius Aufsätze das Griech. Röm. und Nord. Alterth. betr. p. 250. Commentt. Herodott. p. 171 sq.), und in den Mithrasgrotten, von welchen oben die Rede war. Das von ihm angeordnete dreijährige Unsterblichkeitsfest (s. Herodot. l. c.) enthielt, wie ein ähnliches Aegyptisches (Herodot. II. 132 sqq.), eine mimische Darstellung der Unsterblichkeitslehre und des Trostes von der Seelen Fortdauer.

Sechstes Capitel.

Von der ältern Religion der Griechen, oder vom Pelasgischen Dienst auf Lemnos und Samothrace. Zugleich einige Beispiele bildlicher Culturgeschichte Griechenlands.

§. 1.

Ueber Phrygien kamen Aegyptische und Phönicische Religionsbegriffe nach dem Pelasgischen Samothrace, denn Herakles liess sich als Dactylus auf dem Phrygischen Ida nieder, und der entmannte Sonnengott Esmun-Attes verbindet Phönicien mit Vorderasien. Die Religion um den Ida lag schon zu Strabo's Zeit in tiefem Dunkel. Ueber Samothrace haben wir zwar Mehreres; aber es kommt uns an dieser Wegscheide zwischen Asien

und Europa ein verwirrender Zauberkreis von Namen entgegen, Idäische Dactylen, Corybanten, Cabiren, Coës, Carcinen, Telchinen, Sintier, Cureten, dort und in der Umgebung; bei dem Allem dennoch viel Gemeinschaftliches. An der Verwirrung mochten wohl hauptsächlich die Dichter Schuld haben, und doch sind es gerade ihre Fragmente, aus denen wir die Bruchstücke der Erkenntnifs zusammenlesen müssen. So spricht z. B. Pherecydes von zwanzig rechten und zwei und dreifsig linken Idäischen Dactylen, Söhnen der Mutter Ida, Bearbeitern des Eisens und Zauberern [1]), während Hellanicus wissen wollte, dafs die rechten den Zauber lösen, den die linken knüpften. Auch Namen von ihnen nennt man [2]). Die Bergnamen Ida auf Creta und in Phrygien geben gleichfalls zu Verwechslungen Anlafs. Der Geschichtschreiber Ephorus (Diod. V. 64. Ephori Fragmm. p. 176 sq. ed. Marx,) setzt sie bestimmt nach Phrygien, und Clemens Alex. (Strom. I. p. 420.) nebst der Parischen Chronik (Epoch.) als erste Eisenbearbeiter unter die Regierung des Athenischen Königs Pandion (1432. v. C.) So sollen auch die Telchinen zuerst des Eisens mächtig, Zauberer und Verfertiger der ersten Götterbilder gewesen seyn. Ihr Name schon bedeutet Zauberer. Sie erscheinen in den verschiedenen Nachrichten über sie zuerst gleichsam als die personificirten Incunabeln der Schiffahrt (Strabo XIV. p. 966.), dann als physische Potenzen, die schädlichen Einflüsse der See, überhaupt als eine mythische Personification alles dessen, was in Küstenländern und auf Inseln die Civilisation hin-

1) Schol. Apollon. Rhod. I. 1129.

2) S. Tzschucke zu Strab. X. p. 214. vgl. Sturz ad Pherecyd. Frgmm. p. 157.

derte, förderte und sie begleitete; darum heifsen sie eben so wohl kunstreiche und wohlthätige Dämonen, als zauberische und bösartige; sie schmelzen die harten Metalle, zerbrechen, wie man wähnte, die Schranken der Natur, und beugen unwiderstehlich den Willen der Menschen und selbst der Götter [3]. Diese Bildner der rohen Pelasgischen Menschheit, die ihr neuen Cultus und die Kunst der Bearbeitung der Metalle brachten, scheinen auch einen Kampf gegen Aegyptischen Thierdienst gehabt zu haben, denn es hiefs in der Sage: die Telchinen haben den Apis erschlagen. — Wenn Hercules unter den Idäischen Dactylen vorkommt, so mag man an Hercules als tellurische Potenz denken, als Urheber von Erdwärme und warmen Heilquellen, überhaupt als Gesundheitsgeber. Doch bestimmte Nachrichten versetzen ja den Herakles in den Kreis der Phönicisch-Aegyptischen Gottheiten von Samothrace, welche wir als Leitfaden zu den Grundbegriffen der Cabirischen Religion gebrauchen können.

§. 2.

In Aegypten hiefs Herakles Gigon (Hesych. I. p. 830. ib. intt. vgl. Dionysus I. p. 136.). Bedeute dieser Name nun der Gestärkte, der Reigenanführer oder der Tischgott: jede dieser Erklärungen führt ihn in die Reihe der alten Götter von Phönicien und

3) Ueberhaupt ist es wahrscheinlich, dafs die Namen Coës, Corybanten, Cureten, Telchinen u. s. w. nur nach Ort und Sprache verschiedene Benennungen magischer Priester und Bildner der Vorderasiatischen und Griechischen Menschheit sind. Stellen über sie sind: Diod. Sic. V. 55 sq. Strabo l. c. und X. p. 202 Tzsch. Athenaeus VII. p. 282. E. Meursii Creta I. 4. Cyprus I. 6. Rhodus I. 4. Apollodor. I. 7. 6. II. 1. 6. Himerii Orat. IX. 4. p. 560. Wernsd. Pind. Ol. VII. 100 sqq. Nicol. Damasc. Fragmm. p. 146. Orell. vgl. Bergler ad Alciphr. I. p. 75. Jacobs ad Anthol. Gr. II. 2.

Samothrace. Als Reigenanführer schliefst er sich an die Chöre der Dactylen und Corybanten an; als Tischgott wird er in alten Religionen verehrt, und noch die fortgeschrittene Kunst der Griechen kennt den Herakles ἐπιτραπέζιος mit dem grofsen Becher in der Hand (Aristid. Or. in Herc. p. 35. Visconti zum Mus. Pio-Clem. T. V. p. 27. b. Millin monumens inedits T. I. pl. 24.), ja noch die Sagen von den Herculespriestern zu Rom (Potitii und Pinarii; Liv. I. 7.) scheinen mit in diese Vorstellungen vom alten Hercules bibax zu gehören. Insofern aber Hercules unter die Patäken gehört, ist er Schutzgott und Hort. Mit diesen Pygmäengestaltigen Patäken vergleicht Herodotus (III. 37.) die Aegyptischen Cabiren, die zu Memphis im Tempel des Phthas ihren Sitz hatten. Sie heifsen Söhne des grofsen Phthas, der Vater aller grofsen Gottheiten genannt wird, der ewige Welthauch, der Alles trägt und bindet. Gewifs dachte sich der Aegyptier unter den Cabiren die sieben Planeten, und verehrte in ihnen und dem Phthas eine Achtzahl von grofsen Potenzen. Auch in der Stadt Canobus zeigen sich Spuren von einem Dienste dieser alten, guten Götter. Die Phönicier waren die Ueberbringer der Cabiren in die Urreligion der Griechen. Bei jenen heifsen sie Söhne des Sydek, der mit dem Phthas Eins ist, und ihr achter heifst Esmun, eine andere Potenz als Phthas, aber eine verwandte. Der Name und vielleicht auch der Begriff der Cabiren spielt aufserdem auch nach Indien und Persien, und scheint sich sogar

p. 177. Withof und Valckenaer ad Callim. Elegg. Frgmm. p. 145 sq. Hesych. II. p. 363. Photii Lex. Gr. p. 123. und Schleusner. Cur. noviss. p. 438. und Animadvv. p. 103. Zonar. L. Cr. p. 1716. Hellanici Frgmm. p. 142 Sturz. und ders. ad Pherecyd. Fragmm. p. 156.

noch in der Maltesischen Sprache erhalten zu haben. Doch wir bleiben beim Nächsten, und bemerken, dafs die Pelasger diese Gottheiten von den Phöniciern als grofse mächtige Wesen (Θεοὶ μεγάλοι, Dii potes; Varro de L. L. IV. 10. p. 16 ed. Scal. mit dessen Note p. 25.) aufnahmen, weswegen man bisher die Etymologie ihres Namens כבירים, potentes (vgl. Grotius ad Matth. IV. 24.), für die wahrscheinlichste gehalten hat. Schelling (die Gottheiten von Samothr. p. 107 ff.) erklärt den Namen: חברים, socii, und nimmt das Etrurisch-Römische Dii consentes, Dii complices, für eine Uebersetzung dieses Wortes (vgl. auch dens. p. 95.).

§. 3.

Die Pelasger hatten (Herodot. II. 51.) die Orgien auf Samothrace gestiftet, wo grofse Naturrevolutionen vorgefallen waren (Herodot. VII. 6.). Und so zogen denn ganz natürliche Ereignisse in diesen Inseln der Pelasger jene mächtige Planetenschaar vom Himmel herab, um im Grunde der Erde und in der Tiefe des Meeres zu wirken, um durch die Winde die Fluth zu beherrschen, und durch Feuer die Metalle zu bändigen, namentlich das Eisen (Eustath. ad Od. VIII. 266 sqq. p. 310 Bas.). Gewifs aber hatten schon Aegyptier, Phönicier und Kleinasiaten im Begriffe dieser Gottheiten die tellurische Macht mit der siderischen verknüpft.

Die Barbarei der Pelasger und ihre Spracharmuth liefs wohl nicht zu, dafs jene Religionswahrheiten in anderer, als Aegyptischer und Phönicischer Sprache vorgetragen wurden, so dafs wahrscheinlich erst nachher in diesen Gottesdienst die Griechische Sprache eingeführt wurde, nicht ohne Einflufs auf die Begriffe selbst. Auch noch durch die Annahme von Abstufungen in diesem Geheimdienste läfst sich die grofse Verschiedenheit der Angaben von jenen Gottheiten erklären. Die bemerkenswer-

theste scheint die des **Pherecydes** (in der Sammlung von Sturz p. 152. Strab. X. p. 483. p. 209 Tzsch.), nach welchem die Cabiren Söhne des Hephästus und der Cabira, des Proteus Tochter, sind. Es sind ihrer drei Männer und drei Frauen, die auf Lemnos und Imbros und in den Städten von Troas wohnen. Ihre Namen sind geheimnifsvoll. Da haben wir nun die ursprüngliche Achtzahl, wenn auch in der Art, wie die Genealogie gedacht ist, die wir übrigens von den ursprünglichen Cabiren nicht genau kennen, ein Unterschied zu seyn scheint, weil Phthas und Esmun ohne Frau genannt werden. Sey also auch die Sage bei Pherecydes vielleicht schon hellenisirt, die Pelasger behielten doch in jener Zahl den Hauptbegriff (Planetengötter, Himmelsmächte), in verschiedenen Combinationen gedacht, so dafs bald eine Dreiheit, bald eine Vierzahl besonders hervortrat und die übrigen verdunkelte. Die Viere mochten dann z. B. wieder bald die grofsen Planetengötter, bald die vier Elemente, bald höchste demiurgische Potenzen seyn.

Die Scholien zum Apollonius Rhodius haben uns einige Hauptsätze urkundlich aufbehalten. Da theilt uns Mnaseas den Namen einer Trias mit: Axieros (der Grofse, Phthas), Axiokersos (der grofse Besaamer, Mars, als Planet Aegyptisch Hertosi), Axiokersa (Fruchtbringerin, Venus), mit einem Untergotte Casmilus (Diener Gottes; Hermes-Camillus) 4).

4) Nach Zoëga de Obeliscis p. 220. Bassiril. I. p. 9. Münters antiquar. Abhandll. p. 190 ff. Jablonski Vocc. Aegyptt. p. 71 sq. Schellings Ansichten s. im 6ten §. Ihm ist Axieros die Ceres, als erstes Principium, mit dem Begriffe der Sehnsucht; Axiokersos und Axiokersa aber Ceres nach einer andern Mundart, von חרש aravit, auch zaubern, also Zauberer und Zauberin, Demiurgen; endlich Cadmilus Herold (קדמי־אל) Gottes.

Hier zeigt sich alte Priesterlehre esoterischen Charakters; es sind hohe kosmogonische Potenzen, und das Ganze ist ein symbolisches Dogma von der Weltharmonie. Phthas, die erste Kraft, ist Erzeuger der gröſsten Götter, die daher auch Hephäste heiſsen können (Photii Lex. Gr. in Κάβ.). Auch in der Griechenmythologie vom Hephästus (Hesiod. Theog. 927. Odyss. VIII. 112. Iliad. I. 590.) schimmern Aegyptische Begriffe vom zeugenden Feuer und der zeugenden Wärme der Sonne durch, und nachdenkende Griechen brachten das Hinken des Hephästus mit der schiefen Sonnenbahn in Verbindung (Jo. Lydus de menss. p. 105.); obgleich der Mythus das Eine Wesen bald in eine Mehrzahl von Personen zerlegte (Cic. de N. D. III. 22. ib. Cr. p. 598 sqq.).

Unter dem Walten des Axiuri (Aeg. Form von Axieros) verrichten dann seine Emanationen, die zwei andern Mächte, das groſse Zeugungswerk Die alte Bildnerei stellte Mars und Venus in Tempeln immer zusammen. Mars und Venus erzeugen die Harmonia, d. i. der Streit mit der Einigung gegattet bringt die Weltordnung hervor [5]. Das sind die bekannten Sätze des Empedocles und Heraclitus aus der Orphischen Theologie, von denen aus sie in die spätesten Philosophenschulen sich fortpflanzten [6].

Dieser hohen Götter Ministrant ist Gigon; er heiſst (Eustath. ad Odyss. XX. p. 1880 fin. vgl. Dionysus p. 136.) ein aphrodisischer Dämon, ein Lacher und Spottredner, der dem Mars bei der Umarmung der Venus

5) S. die Briefe über Hom. u. Hes. p. 169.

6) Plut. de Isid. p. 370. Heraclides Alleg. Hom. p. 206. Schow. Proclus in Plat. Tim. p. 147.

förderlich war. Wenn Streit und Einigung[7]) den Cosmus aus der Tiefe wirken, da spiegelt sich der Demiurg wohlgefällig im gelungenen Werke. Dieser ist Gigon (Name des Herakles und des Dionysus; Etymol. M. v. Γιγωνίς, Steph. Byz. v. Γιγωνός), ein dem groſsen Phthas und Hertosi beigegebener Ministrant, der Samothracische Casmilus, nach der dortigen Sage Sohn des Hephästus-Axiuri und der Cabira, des Proteus und der Anchione Tochter. Die Griechen nannten ihn zunächst Hermes (Schol. Apollon. I. 917.), die personificirte Intelligenz und natürlichen Diener der schaffenden Götter, in verschiedener Unterordnung. Die Aegyptier gesellten ihn der Bubastis-Proserpina (Luna) zu, wovon man einen ἱερὸς λόγος hatte[8]), wo Hermes als solarisches Princip erscheint, als Sonnenintelligenz, und Proserpina als Mond, mit sichtbarer Regel und Gesetzmäſsigkeit, wo höher gefaſst (Plotin. p. 321.) Hermes die Idee, Form (εἶδος), Proserpina Luna die Materie (ἡ ἑτέρα φύσις) ist (Tzetz. ad Lycophr. v. 698.). Beide in Vereinigung sind dann der realisirte Befruchtungs- und Bildungstrieb, das ingenerirte Gesetz. Eine Seite des Hermes erscheint hier so, wie sie Schelling (l. c. p. 28.) aufgefaſst hat, nämlich: als das Natur- und Geisterwelt vermittelnde Wesen. Genealogisch stellt sich das Ganze so:

7) Eustath. ad Odyss. VIII. 266 sqq. p. 310. vgl. Empedoclis Fragmm. v. 203 sqq. p. 522. ed. Sturz. und dessen Note p. 598. Juliani Orat. IV. p. 150. B. Spanh.

8) S. Plut. de Isid. p. 367. Etym. M. v. Βριμώ. Plut. de fac. in orb. lun. p. 943. b. Cic. de N. D. III. 22. p. 604 sqq. und daselbst die Nachweisungen.

Coelus ‿ Terra = Ceres
(s. Dea, Dia, Δηώ [9])
Mercurius ‿ Proserpina
(Ithyphallicus — solarisches Princip.) | (lunarisches Princip oder Δάειρα, nach Einigen des Oceanus Tochter; Pausan. I. 38. 7.
Eleusis heros
(oder Bonus Eventus, Proventus).

So pflanzte sich von Samothrace aus jene alte Götterlehre zu den Griechen fort; und selbst das Epos verwischte die ursprünglichen Züge nicht ganz. Denn im Homerus (mehr noch als im Hesiodus, der doch ächt Samothracisch die Aphrodite Gattin des Ares nennt, Theog. 923. vgl. 945.) schimmert jene mystische Genesis deutlich durch (Odyss. VIII. 266.), wo dann die Griechen von dem Verhältnifs, dafs nicht Ares, sondern Hephästus der rechtmäfsige Gemahl der Aphrodite gewesen sey, auch eine physische Erklärung gaben [10]. Immer blicken noch unter der leichtfertigen Hülle Reste alter ernsthafter Lehre hervor. Hephästus wirkt dabei als der grofse Feuergott Axiuri, und Hermes, der die Götter lachen macht, ist der lustige Scherzredner Gigon. Weitere Ausbildung anderer Symbole aus diesem Kreise scheint in der Geschichte von jenem kosmischen Schicksalsbande bei Apollodor (I. 9. 13.) zu liegen. — Vielleicht aus der Lehre einer Orphischen Schule ist die Nachricht beim Plinius (XXXVI. 4. 7.), dafs Venus, Pothos und Phaëthon in Samothrace hoch verehrt wurden. Auf jeden Fall war Phaëthon der Licht-

9) S. einen ἱερὸς λόγος von dieser Verbindung bei Clem. Alex. Cohort. p. 13. Potter. vgl. Herodot. II. 51.

10) S. Eustath. ad Odyss. l. c. p. 300 Bas. In der Iliade hat Hephästus die Charis zur Frau (XVIII. 382. s. Hug über den Mythus u. s. w. p. 251.).

bringer Axieros, Venus Axiokersa, und Pothos der dienende Dämon [11]).

§. 4.

Ausser jenen grofsen acht Mächten und dieser Vierzahl ist auch von einer Trias in den Samothracischen Mysterien die Rede. Zwei Corybanten, heifst es, auch Cabiren genannt, erschlugen ihren Bruder, begruben ihn und brachten dessen Genitalien nach Tyrrhenien (Clem. Alex. Protrept. p. 15 sq. Potter.). Der Erschlagene war Dionysus (Jul. Firmicus de err. prof. relig. c. 12). Hier erscheint er als dritte Potenz, als Incarnation, mit dem Schicksal des Osiris; ohne Zweifel als Cadmilus gedacht. Cicero kennt wirklich einen Dionysus als den Sohn des Cabirus [12], und einen unter den Attischen Anaces oder Tritopatoren. Andere (Schol. Apollon. I. 917.) sagten: Zeus ist der erste Cabirus, und Dionysus der zweite: diese beiden sind die alten Cabiren. Diese Combination einer Zweiheit von Cabiren ist gleichfalls uralt. Nach Römischer Volksmeinung zu Varro's Zeit (de L. L. IV. 10.) waren es die Dioscuren. Das läugnet aber Varro. Alte Cabiren müssen Aegyptische Wesen seyn. Die Aegyptier aber kannten die Dioscuren nicht (Herodot. II. 43.), nämlich die Tyndariden, welche sich nach Sext. Empir. adv. Matth. IX. p. 557. Fabr.) erst in die Ehre der alten Dioscuren (Götter) eingeschlichen haben. Diese hatten die obere Hälfte des Welteies, das Reich des Zeus, inne. Daher ihr Name Zeus-Kinder, ihre ἑτερομηνία (Jo. Lydus de menss. p. 65.) und der ganze Mythus vom Ei der Ledo. Das alte Cabirenpaar waren aber eben

11) S. hierüber Saintecroix Recherches etc. T. I. p. 42 sq. sec. ed. und das. Silvestre de Sacy.

12) Cic. de N. D. III. 23. p. 618. vgl. c. 21. p. 587.

jene zwei alten Dioscuren, nach Varro die von Samothrace nach Etrurien gebrachten Dii potes, von denen die Vorstellungen nach gemeiner oder höherer Lehre auch wieder abwichen. Er nennt sie Himmel und Erde, aber auch Leib und Seele, ja auch das Feuchte und das Kalte. Schon Epimenides hatte sie als männlich und weiblich, als zwei kosmische Potenzen vorgestellt (Monas und Natur oder Dyas), als die ersten Gründe alles Seyns, in welchem Sinne sie der Römer mit seinen Penaten (per quos penitus spiramus) identificirte. Cassius Henina (bei Macrob. Sat. III. 4.) sagt bestimmt: die Römischen Penaten seyen keine andern als die Samothracischen Götter. Derselbe Begriff lag auch in jenen Tritopatoren.

In Athen hieſsen sie Anaces oder Anactes, Besorger, Regenten [13]), und die Dreizahl, in der sie unter diesem Namen erscheinen, ist eben so, wie im Mythus von den drei Samothracischen Brüdern, zu erklären, d. h. einer war ihnen als Camillus zugeordnet (Pausan. Phocic. c. 38. §. 3.); hier heiſst der dritte Vater, wie dort der dritte Bruder, Dionysus. Dieser wurde nun im Orphischen System vor den zwei Brüdern (Zagreus und Eubuleus, Cic. de N. D. III. 21. p. 587.) hervorgehoben, und riſs sogar in den Bacchischen Mysterien die Ehren der beiden andern an sich, und auch deren Namen; so daſs man dort blos vom Dionysus als Zagreus, aus der mystischen Ehe des Schlangengottes Zeus mit Persephone erzeugt, sprach, ja denselben auch Eubuleus nannte, zum Beweise, daſs oft ein Wesen in einem Cultus als höchste Gottheit erscheint, während es an einem anderen Orte als eine niedere Potenz gilt.

13) S. Cic. de N. D. III. 21. ib. Cr. p. 586.

Auch jene alten Dioscuren wurden, vor den Tyndariden, als Beherrscher der Winde und als Beschirmer zur See gedacht, so wie in Athen die Tritopatoren (Suid. v. Τριτ.) [14]. Jene waren zugleich Feuergötter, die nach gebändigtem Sturme an der Spitze der Masten als Flämmchen erschienen [15]. Auch Ehegötter wurden sie als Herren über Feuer und Wasser [16], und in dieser Eigenschaft schrieb ihnen dann das alte Pelasgervolk die Kraft des Fruchtbarmachens zu. So wie wir aber in der Samothracischen Religion ein geheimnifsvolles Bewahren der Idole finden, so auch in der Hausreligion der Ebräischen Erzväter die heimlich bewahrten Theraphim [17].

Ueber die äufsere Gestalt jener alten Gottheiteiten s. vorzüglich Dionysus I. p. 115 sqq. 166 sqq., wozu noch bemerkt werden kann: Herodotus kannte die Aegyptischen Cabiren und die Phönicischen Patäken als Zwerggötter, und so giengen sie auch zu den Pelasgern über (Pausan. Lacon. 24, 4.). In Laconien standen vier eherne Zwergfiguren, die man Dioscuren oder Corybanten, die vierte aber Minerva nannte, mit (konischen) Hüten. Das waren Laconische Tritopatoren mit einer Mutter. Auch redete man von zwei Dioscuren und einer Mutter. In der historischen Sage wurde aus dieser Dreiheit das Tyndaridenpaar und die He-

14) Vergl. Phanodemi Demonis et Clitodemi Fragmm. ed. Siebelis p. 3, 17. und 43.

15) Diod. IV. 43. p. 286 sq. ib. Wess. Hemsterh. ad Lucian. Dial. Deor. XXVI. T. II. p. 342 sq. Bip. Hor. Carm. I. 12. 27. (vergl. I. 3. 2.) ib. Fea p. 19. Die Schiffer nennen diese Erscheinung heut zu Tage das Sanct Elmsfeuer oder Helenenfeuer.

16) Festus v. aqua. Lucianus im Gastmahl T. IX. p. 66. Bip.

17) S. über sie Genes. XXXI. 19. Michaelis Bibelübersetzung II. p. 142. Schelling üb. die Gotth. v. Samothr. p. 95. Sickler die Hierogl. im Mythus des Aesc. p. 61 ff. Commentt. Herodott. p. 277.

roine Helena. Das Symbol der Welthalbkugeln oder Halbeier wurde umgewandelt in die Eiform, wobei man dem Volke dann das Mährchen vom Ei der Leda erzählte [18]). Stellte man den Zwerggott unter das halbe Ei, so deckte es ihn als konischer Hut; stellte man ihn darauf, so glich er den Kruggöttern. Und wirklich hiefs der Aegyptische Kruggott Canobus ein Amycläer (Dionys. Perieg. 13.), wie die Dioscuren Amycläer heifsen; so dafs die Sage förmlich von Patäken weifs, die aus Laconien nach Aegypten gekommen seyn sollen. — So wie nun aus und neben Kruggöttern bauchigte Zwerggötter entstanden, speertragende Pygmäengestalten; so entwickelten sich wohl auch aus diesen allmählig die schlanken Jünglingsgestalten der schönen Dioscuren mit konischem Hut oder Sternenhut. Die alten Palladien aber, überhaupt die alten Idole waren gewifs klein und von Schönheit der Gestalt entfernt [19]). Auch die Verschleierung der Palladien und anderer Gottheiten, gleich den heiligen Krügen zu Canobus, und dem Kopfe des erschlagenen Cadmilus, deutet auf alte Samothracische und Phrygische Symbole und Idole [20]). Naiv und gerade deutete die Vorwelt kosmische Begriffe und Naturgottheiten an; aber unter der Herrschaft des Mythus bildete sich später eine Künstlersitte, und Absicht und Reflexion trat dazwischen. — Doch wir gedenken noch einer Ansicht der Samothracischen Cabiren, nach welcher durch die Demeter die Verbindung derselben mit den Attischen Eleusinien deutlich wird.

18) S. darüber Athenaeus II. p. 58. p. 221. Schwgh. Eustath. ad Odyss. IV. 122. p. 157. Bas.

18) Pausan. Arcad. 46, 2. Achaic. 21, 22. vgl. Winckelmanns Anmerk. z. Gesch. d. K. I. p. 272. n. Ausg. Ein Palladium s. in den Abh. zur S. u. M. T. XXXIX. nr. 3.

20) S. Pellerin Recueil de monnoies II, 36. 70.

§. 5.

Nach dieser Ansicht ist Axieros Demeter, Axiokersa Persephone, Axiokersos Hades; Casmilus ist Hermes, aber auch wieder Jacchus d. i. Bacchus als Dämon der Demeter. Dieses System verbreitete sich weit; vorzüglich findet es sich zu Athen, wo ein Zweig der Eleusinischen Feier davon seinen Ursprung hat. Die Geschichte der Verbreitung war an heilige Namen geknüpft; z. B. an das Brüderpaar Jasion und Dardanus, Söhne des Zeus und der Plejade Electra, Brüder der Harmonia [21]). In diesem Mythus erscheint deutlich eine Verbindung Phrygischer und Samothracischer Religion, woran auch Denkmale erinnern, z. B. die Münze von Thessalonich in den Abb. zur S. u. M. III. nr. 8. Erkl. p. 17, wo sich auf der einen Seite die verschleierte Cybele, auf der andern ein Cabirus mit dem Hammer und mit dem Zodiacal-Steinbocke zeigt.

Die Verehrung der Cabirischen Ceres war eine der heiligsten unter den Griechen. In einer Erzählung bei Pausanias (Phocic. 28, 1.) ist der Weg von Süden nach Norden herauf nachgewiesen, den die Religion der Isis oder Demeter von Aegypten oder Creta nach Samothrace und in die Gegend genommen hatte. Auch Varro (a. a. O.) kennt Isis unter den Gottheiten, die er Cabiren oder Dii potes nennt. Die Isis mit zwei Cabiren (oder Dioscuren) s. in den Abb. zur S. u. M. T. II. nr. 4. Erklär. p. 17. [22]). Auch in Böotien war ein Tempel der Cabiri-

21) Die Sage steht bei Diod. V. 48 sq. eine Anspielung Odyss. V. 125. abweichend bei Hesiod. Theog. 969. vgl. auch Meletemm. I. p. 52 sq. Nonni Dionys. III. 375 — 377. und meine Note zu Nonn. VIII. 160. p. 178.

22) Auch gehört in diese Ideenreihe die Vorstellung der Ceres mit dem Ruder neben dem Füllhorn, dem Calathus und den Aeh-

schen Ceres und Proserpina, der Ungeweihten verschlossen war, und wo sich nach Pausanias (Boeot 25, 6.) mit dem Begriffe jener dunkeln Mächte von Samothrace die Vorstellung ungemeiner Heiligkeit und furchtbarer magischer Gewalt verband. Von Eleusis und Athen aus war dieser Dienst auch nach Messene gekommen. Wo er sich aber findet, sehen wir immer die Priester mit den Gottheiten verwandt und sie repräsentirend, so daſs auch die Priesterzahl der Zahl der Gottheiten entsprach. Die Cabiren heiſsen Hephäste, die Cabirenpriester selbst Cabiren. So findet sich Jasion unter den Idäischen Göttern und unter den Stiftern des Cabirendienstes; der Zusatz dann, daſs der vom Blitz Erschlagene unter die Götter aufgenommen worden (Diod. V. 48 sq.), verknüpft das Idäische mit dem Samothracischen. Auch die Doppelnamen der Priester, die man oft findet, kommen da her, wie denn z. B. nach Hellanicus (Schol. Apollon. I. 916.) Dardanus in Samothrace auch Polyarches hieſs, und Jasion, sein Bruder, auch Eetion.

In der Entstehung und Fortbildung der Cabirischen Religionen lassen sich zwar verschiedene Systeme, aber keine ganz bestimmte Perioden nachweisen [23], da selbst das historisch Bekannte mythisches Gepräge hat. Als erster Gesetzgeber zu Samothrace wird Saos oder Saon genannt, wie die Insel selbst früher geheiſsen haben soll [24], des Zeus oder Hermes Sohn.

ren, Fortuna-Ceres, in den Abb. zur S. u. M. T. VI. nr. 10. Erkl. p. 31.

23) Saintecroix Rech. etc. T. I. p. 40 sqq. will deren vier annehmen. Vgl. Schelling üb. die Gotth. v. Samothr. Anmerk. 112. p. 100, der ihm mit Recht widerspricht.

24) S. Aristoteles beim Scholiasten des Apollon. I. 917. vgl. Diod. V. 48 ib. Wess.

Dann erscheint Dardanus, der den Schiffbau erfindet, und sein Bruder Jasion, der den Fremden den Zutritt zu den Weihen eröffnet. Nun kommt Orpheus, der den Argonauten rieth, sich einweihen zu lassen. Und wie die Argonauten, der Sage nach, dort Rettung im Sturme gefunden hatten, so versprach sich in der Folgezeit Jeder von der Aufnahme in diese Mysterien Sicherheit auf dem unsichern Elemente. Auch anderes Heil versprachen die Priester (Anactotelestä); und selbst moralische Besserung wurde beabsichtigt. Prüfung, Beichte, Sühnopfer, Reinigung durch einen Priester (Κόης, Κοίης von כהן, sacerdos) giengen der Aufnahme vorher [25]). Die Bewohner der Insel und der Nachbarländer liefsen sich oft schon in zarter Kindheit einweihen; z. B. Philipp von Macedonien und Olympias (Plutarch. in Alex. c. 2. vgl. Schelling a. a. O. p. 5. 49.) [26]). Bei der Einweihung war besonders wichtig eine B i n d e, die man lebenslänglich behielt, wahrscheinlich ein S c h l e i e r (Münter Antiquar. Abhh. p. 205 ff. Briefe üb. Hom. u. Hes. p. 31.), wobei auch die F a r b e bedeutend war. Wahrscheinlich war es die Purpurfarbe. Auf die Bacchischen Weihen war natürlich diese Binde auch übergegangen, und die Binden auf Grofsgriechischen Vasen, als Zeichen der Bacchusweihen, waren sicher aus dem Gottesdienste der Cabiren entlehnt [27]).

25) Vergl. Bochart Geogr. S. p. 747. Hesych. I. p. 293 sqq. II. p. 1740. Isaac. Vossius ad Catull. p. 85. Plutarch. Apophth. Lacon. p. 217. 229. ed. Francof. Suid. v. *διαλαμβάνει*. Schelling l. c. not. 9. p. 48. Nach Schelling ist Coës חָאֵם oder חָיִם S ü h n e r.

26) Ueber die Gebräuche dabei s. Schol. Apollon. I. 917. Plat. Euthyd. p. 320. Heind. Dio Chrysost. XII. p. 388. Reisk. Pseudo-Didymus ad Iliad. I. 100. ad Odyss. I. 334.

27) S. die Abh. zur S. u. M. Tab. VIII.

Auch das Zweige- und Kränzetragen fand bei Bacchischen, wie bei Samothracischen Festen statt [28]; aber dessen Bedeutung wufsten zu Clemens von Alexandria Zeit vielleicht nur noch die Eingeweihten, denn er schwankt zwischen der Erinnerung an die erste Nahrung, die damit beabsichtigt worden sey, und an das schnelle Hinwelken des Menschen, der, wie der Zweig, schnell verwelke. Nicht unrichtig fafsten die Griechischen Mythologen von Einer Seite das Kränzetragen bei den Bacchischen Festen als Anspielung auf die in Blumen und Pflanzen überhaupt wirkende und lebende Kraft (Euseb. Praep. Ev. III. p. 110.).

Von der Lehre der Samothracier nur Weniges. In der ursprünglichen Cabirenlehre, worin Axieros als Einheit obenan steht, ist ein Emanationssystem in Aegyptischem Sinne gegeben. Ein Hervorgehen und Zurückgehen aus einem Wesen und in dasselbe war Grundlehre. Dem rohen Pelasger gab man dafür Sterngötter und ihnen entsprechende Bätylien, magisch wirksam, auch mufste ihm die Naturkraft sichtbar in einem fafslichen Symbole vor die Augen treten. Dann griff die Verehrung der Planeten durch alle Zweige dieser Religion durch; auch die Dämonenlehre und die Lehre von Belohnungen und Strafen nach diesem Leben ward damit in Verbindung gesetzt. Eine in Aix gefundene Inschrift aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert nach C. G. [29]) beweist die weite Verbreitung und die lange Fortdauer der Samothracischen Religionen. Im Gottesdienste des alten Italiens war sie ein Hauptheil. Bis ins Land der Celten (Diod. V. 56.)

28) Besonders Oelzweige wurden getragen; s. Procl. in Plat. Polit. p. 377. Clem. Alex. Strom. V. p. 672. Pott. Juliani Opp. p. 34. ed Spanh. Plut. de cupid. divit. p. 527. D. Strabo X. p. 168. ed. Tzsch. Clem. Alex. Protr. p. 16.

29) S. Münters Antiquar. Abhh. p. 186.

hatte sie sich verbreitet; selbst auf den Brittischen Inseln fand man Spuren davon (Strabo IV. p 137. Almel.) [30]. Personen des Römischen Kaiserhauses als Cabiren auf Münzen darzustellen, gehörte zu den Schmeicheleien, während mancher fromme Grieche in dieser ältesten Religion seiner Väter noch immer die Hoffnung der Unsterblichkeit schöpfte.

§. 6.

Zusatz.

Wir theilen hier ganz kurz die Hauptzüge der Schellingschen Ansicht über diese Religionen mit, welche in der Schrift über die Gottheiten zu Samothrace niedergelegt ist

Die Götter- und Priesternamen (sagt er) weisen auf Phönicischen Ursprung des Samothracischen Dienstes hin; wodurch es möglich wird, aus dem Ebräischen die Bedeutung der Namen jenes Personals zu erhlären. Von diesem Standpunct aus ergeben sich folgende Betrachtungen: 1) Schon in Griechischer Götterlehre zeigen sich Trümmer eines über den Umkreis der ältesten durch Schrift bekannten Offenbarung hinausgehenden Systems. 2) Der Griechische Götterglaube ist der Urquelle näher geschöpft, als die Aegyptische und Indische Götterlehre. 3) Die Pelasger haben die Grundbegriffe der Religion in natürlicher Reinheit erhalten. 4) Das Homerische Phantasiespiel einer Götterwelt ist darauf berechnet, dafs die Geheimlehre alles wieder zurecht stelle. 5) Diese Geheimlehre ist den Griechen von Ebräisch redenden Barbaren zugekommen. 6) Sie ist nicht in einer, in den alten Religionen unzulässigen, Emanation gegründet, sondern es ist hier eine aufsteigende Reihe

30) Vgl. Plin. H. N. IV. 23. Tacit. Ann. II. 54.

von Wesen, die sich in einem obersten auflösen; und zwar so: Ceres (Hunger, Sehnsucht) — Proserpina (Anfang der sichtbaren Natur) — Dionysus (Herr der Geisterwelt) — Cadmilus (beider Vermittler) — Zeus (überweltliche, höchste Persönlichkeit). — Resultat: die Cabiren waren eine in Juppiter als Einheit sich auflösende Siebenzahl, ein Götterrath, der die Welt vom Niedrigsten zum Höchsten hervorbringt und von unten herauf den Geweihten zum Höchsten leitet. Der Zweck der Weihen war, nicht sowohl Aufschlüsse über die Welt zu erhalten, als sich selbst den höhern Göttern zu verbinden, ein Cabir zu werden. Das Sinnbild für die Götter und die Geweihten war die verbundene Bewegung der Planeten. Cabiren heifst socii, so, dafs Mehrere wie Ein Mann sind. — Mit diesem Göttersystem hängt ein System von priesterlichen Personalitäten zusammen. El jun kommt als Cabir vor bei Sanchuniathon. Das ist aber der höchste Gott, und da der Priester des Gottes Namen trägt, ist er auch mit Malki-sedek derselbe, und die übrigen Cabiren sind nur die den Vater verwirklichenden einzelnen Kräfte. Er ist in allen: sie alle sind Sydyks und Sydyks Söhne. War dessen Priester König zu Salem, so ist vielleicht Malki-sedek (Melchisedek) der erste bekannte Cabir.

Diese Söhne Sydyks sind und bedeuten die Dioscuren, und sind dieselben mit den Kindern (d. i. Verehrern des wahren) Gottes (Gen. VI.), den Eingeweihten der ältesten Mysterien. Nur einem Theile des Menschengeschlechtes war anfangs anvertraut, was sich erst allmählig, wie aus einem Mittelpuncte, verbreiten sollte. (Aller höhere und bessere Glaube tritt überall in der Form von Geheimlehren auf.) Söhne des höchsten Gottes wurden jene Inhaber der ältesten Geheimlehre, wie die in ihrem Ursprunge offenbar menschlichen Zwillinge

Dios-Curen wurden, und zuletzt selbst unter die Cabiren übergiengen. Von diesen höhern Naturen stammen die ersten menschlichen Heroen, die Nephilim, die noch in der Unterwelt gewaltig und grofs sind (Es. XIV, 9.). Die ersten Cabiren waren magische, oder die Götter zur Wirkung bringende Kräfte; doch nicht einzeln, nur in ihrer unauflöslichen Verkettung üben sie jenen Zauber aus. Nun stehen aber auch die durch sie zur Offenbarung gebrachten Götter mit ihnen in einer magischen Verknüpfung. Die ganze Cabirenreihe ist eine vom Tiefsten bis ins Höchste reichende Zauberkette; denn alle Cabirische Wesen sind nur fortschreitende Steigerungen, so dafs dieselbe Zahl oder Persönlichkeit in verschiedenen Potenzen wiederkehrt, alle Zahlen demnach auf gewisse, und zwar unstreitig drei, Grundzahlen zurückkommen.

Das ist Schellings Ansicht, der noch besonders auch die frühe Allgemeinheit magischen Glaubens beweist, und noch bemerkt, dafs namentlich allen weiblichen Gottheiten der Begriff des Zaubers zum Grunde liege, wovon auch die tiefe Religionslehre der alten Deutschen Spuren aufbehalten habe. — In wieferne sich nun diese Ansichten mit den oben (§. 1. bis 5.) mitgetheilten vereinigen oder von ihnen unterscheiden, giebt die Vergleichung beider ohne Schwierigkeit [31]).

§. 7.

Jasion, Trophonius, die Aloiden und Molioniden.

Durchaus finden wir die Personification als das Charakteristische und Eigene der Griechischen Culturgeschichte. Planeten, Winde, Metalle und die Kunst

31) S. eine ausführliche Anzeige in den Heidelb. Jahrbüchern 1817. nr. 47. wo auch mehreres Einzelne berührt ist.

sie zu behandeln sind uns als eben so viele Personen vor Augen getreten. Auch der Ackerbau hat seine historischen Personificationen. Wir betrachten hier einige kürzere Hieroglyphen dieses Inhalts, die Cerealische und Dionysische Religion für den Verfolg der Untersuchung aufsparend. Das genealogische Schema:

Κράτος ⌣ Φρονία

Ἰασίων Δημήτηρ

Πλοῦτος

bedeutet: Stärke und Arbeitsmuth, verbunden mit Einsicht, locken hervor die Triebkraft der Erde, die Kraft, welche den Mangel stillt, den Menschen nährt, stark und gesund macht; Ueberfluſs an Getreide ist der Stärke und Einsicht Lohn (s. Meletemm. I. p. 53.). — So wird der Bildungstrieb, das ordnende, die Masse durchdringende und sie bändigende Princip, das Leben und der Geist der Erde personificirt als Sohn der Stärke, auf folgende Weise:

Ἴσχυς (Valens) ⌣ Coronis, Tochter des Phlegyas, des Brandmanns, Geliebte des Apollo

Ἑρμῆς χθόνιος oder Τροφώνιος, Nährmann, oder Ἑρμ. ἐριούνιος, der sehr Nutzbare, oder ἐριχθόνιος, der Erdmann[32]).

32) S. Cic. de N. D. III. 22. p. 607 sq. Etymol. M. p. 371. p. 336. Lips. Eustath. ad Iliad. XX. 72.

So sind denn Jasion und Trophonius Männer der Nahrung und Heilande, beide Seelenführer. Auch noch eine andere Genealogie hat Trophonius:

Erginus ('Εργῖνος, Arbeits-Wehrmann)

Trophonius — Agamedes
Nährmann — der sehr Kluge[33]).

Ihre merkwürdige Geschichte s. in den in der Note angeführten Stellen. Auch hier erscheint Trophonius als Erdgeist, Hermes chthonius, ja er beherrscht die Kräfte des Abgrunds, wird Juppiter-Trophonius, und ertheilt aus dem Schlunde bei Lebadea Rath und Hülfe. Der König Hyrieus, dem die beiden Brüder (Trophonius und Agamedes) eine Schatzkammer bauen, bedeutet einen Bienenmann, und es wird sich unten zeigen, wie das Bild der Biene mit den Cerealischen Mächten und mit der Seelenwanderung in Verbindung kommt. Hier kommt er in folgendem Schema vor:

Neptunus ‿ Alcyone

Hyrieus

Orion

Metioche — Menippe
(Coronides)

(s. Meletemm. I. p. 51. 69 sqq. Antonin. Liber. c. 25. Eratosth. Catasterism. 23. Apollodor. III. 9. p. 309. Heyn.).

33) S. Pausan. IX. 37. Schol. Aristoph. Nub. 508. ib. Spanh. Aelian. V. H. III. 45. ib. Perizon.

Der Mythus ist aus diesen Stellen zu schöpfen. Die Hauptbegriffe, die ihm zum Grunde liegen, sind: Die nährenden Kräfte der Erde senden auch *Pest* und *Seuchen*. Für den Reichthum, den sie geben, fordern sie oft das blühende Menschenleben. Aber der Segen kommt jedes Jahr, Noth und Pestilenz selten.

Die Bildersprache der Vorwelt personificirt aber auch jene tellurischen und agrarischen Kräfte als Riesen (in den Aloiden) und als Wunderkörper und Doppelleiber (in den Molioniden), und in ihren Mythen haben sich Ueberlieferungen von der *Fluth*, dem Ursprunge der *agrarischen Cultur* und den *einfachsten Satzungen* des gesellschaftlichen Lebens erhalten. Die Idee der *Aloiden* (Söhne der Tenne) stellt sich genealogisch so dar:

Poseidon ∪ Canache

 Aloeus ∪ Iphimedia, Tochter des Triops

(oder vielmehr aus | heimlicher Liebe vom Poseidon)

 Otus und *Ephialtes*

 die Aloiden.

Diese Aloiden sind zwar Söhne des Tennemannes, aber doch eigentlich Riesenkräfte aus dem Wasserreiche, Söhne des Neptun, wild und vermessen (Gellii Noct. Att. XV. 21.). Darum heifst auch der Eine *Otos* (von ὠτός, *Ohreule*, Vogel der Nacht), der andere *Ephialtes* (der *Angreifer*, der drückende Alp, incubo), beide mit Riesenleibern (Odyss. XI. 304.); sie kämpfen mit den Göttern, bauen aber auch Städte, stiften auch den Dienst der Musen in Böotien, und fallen endlich sich selbst aufreibend oder durch der Latoïden Ge-

schosse. — Das sind also die wilden Kräfte der Urwelt; ehe diese gebändigt sind, kann die Tenne nicht gefüllt werden. Der Mann der Tenne wendet seinen Witz vergebens auf, das Weib, die Erde, buhlt noch immer mit dem Meere, und das Meer stöſst Riesenkräfte aus, Vulcane, die den Tag verfinstern, die die Luft verhalten, und den Odem der Brust versetzen, drückende, finstere Massen und Kräfte [34]).

Die Molioniden oder Actoriden (Iliad. XXIII. 641.) hat man bisher immer als ein zusammenhaltendes Zwillingspaar von Kriegern genommen. Hermann (über das Wesen und die Behandlung der Mythologie p. 55.) findet in dem Mythus von ihnen den Satz: Ankömmlinge aus dem Meere, welche Waaren bringen, erwerben bei gutem Geschäftsgange Reichthümer [35]). — Ihre Genealogie ist:

Actor ‿ Molione ‿ Poseidon

Eurytus Cteatus

Sie haben also den Menschen Actor und den Gott Neptun zum Vater. Actor (Ἄκτωρ — Ἀκτή. Hesiod. ἔργ. 32.) ist sowohl der Mann des Gestades, als der Mann des gemahlenen Getreides. Molione (μῶλος, μόλος) ist die Kriegsfrau, ihre Söhne sind Kriegsmänner, aber auch Söhne des Gestades und der stürmenden Fluth. Krieg und Streit muſs den Ackerboden gewinnen und schützen. Eurytus (εὖ, ῥύομαι) ist der wohlschützende (vgl. Buttmann Lexil. I. p. 146.), Cteatus (κτέαρ) der Mann des Besitzes. Wer sich seines heimischen Bodens

34) Vgl. Ilias V. 385. ib. Scholl. Diod. Sic. IV. 87.

35) S. über den Mythus die Scholiasten zu der angeführten Stelle des Homer, ferner Ibycus beim Athenäus II. p. 58. p. 221. Apollodor. I. 7. p. 46. Briefe über Hom. und Hesiodus p. 109 ff.

versichern will, mufs ein Doppelmensch werden; zwei Hände mufs er haben für Schild und Schwert, zwei für die Geifsel und die guten Zügel (τὰ ῥυτά). Ein Leib mufs die doppelten Glieder tragen, Ein Wille zwei Seelen binden. Daher hiefsen sie bei Hesiodus διφυεῖς. So hatte der doppelleibige Schlangenmann Cecrops auch zwei Naturen, eine linde und aufrichtige, und eine furchtbare, schlangenartige (Plut. de S. N. V. p. 21.). So soll der Ackermann seyn, schlau und furchtbar gegen die Feinde, mild und gerade gegen die Freunde. Hader und Freundschaft (νεῖκος und φιλία) sind die Factoren der Welt physisch und moralisch. Damit fängt alle bürgerliche Gesellschaft an.

§. 8.

Aesculapius, Telesphorus, Hygiea, die Heilgottheiten.

Der achte Bruder der Cabiren ist Esmun, Aesculapius. Tritt Phthas zu den sieben Cabiren, so ist er nicht der achte, sondern der erste, Vater und Vorsteher der übrigen. Esmun aber ist eine Emanation, aus ihrer Quelle, Phthas-Sydyk, hervorgetreten und besonders gesetzt. Das war der schöne Jüngling von Beryth, der sich selbst entmannte, und unter die Götter versetzt wurde. In dieser Würde heifst er Päan (Arzt), und es heifst von ihm, er habe in der Finsternifs ein grofses Feuer angezündet. Also wieder eine Götterincarnation, mit den Eigenschaften eines schönen und geschwächten Sonnengottes. Esmun-Aesculapius ist heilbringende Sonne und die von der Sonne erwärmte Luft[36]. Als der entmannte Gott ist Esmun der Phrygische Attes, und Adonis ist nur eine andere Wendung derselben Idee, wie der gefesselte Hercules zu Tyrus.

36) S. Sickler die Hierogl. in dem Mythus des Aesculapius p. 60.

Er ist also die geschwächte Sonne des Spätherbstes. In denselben Beziehungen fällt er mit Aegyptischen Gottheiten zusammen, mit Horus im ersten Sinne, im andern mit Harpocrates, also auch wieder mit Sem und dem Erdgotte Serapis. Aegypten dachte sich aber seine grossen Naturgottheiten immer auch als ärztliche Wesen. Isis heifst salutaris auf Inschriften (Gruterus p. 83. Fabrett. p. 470. Reinesius Cl. I. nr. 132.). Der Tempel des Serapis, ihres Gemahls, zu Canobus war berühmt durch Wundercuren [37]; und Serapis selbst war auch in diesem Sinne Ophiuchus, Führer der Heilschlange, des Agathodämon. Er und Isis führen den mit Schlangen umwundenen heilenden Naturkelch, das ältere Idol beider Gottheiten. Ihnen füttert man heilige Schlangen mit Honigkuchen. Der Arztgott ist zugleich tellurische Potenz, und sendet aus der Erde Schoos die Heilquellen [38]. Auch als Erdgott ist Esmun-Aesculapius Sohn des Phthas-Sydyk. Und so ist denn auch der achte Bruder der Cabiren seinem Wesen nach Eins mit dem Serapis zu Canobus, und so gut, wie er, Inhaber des Schlangenkrugs, ja ursprünglich Schlangenkrug selber. Und demnach mag auch der alt-Aegyptische Arztgott und der Phönicische Esmun den Cabiren zu Memphis und den Pygmäenartigen Patäken gleichgestaltet gewesen seyn.

§. 9.

Alle diese Beziehungen und Vorstellungen lassen sich auch in Griechenland nachweisen. Zu Aegium in Achaja (Paus. VII, 23, 5.) waren nahe bei dem Tempel der Heilbringerin und Geburtshelferin Ilithyia die Bildsäulen der Heilgötter Asclepius und Hygiea. Eine andere inhaltreiche Nachricht steht bei Pausanias

37) Strabo XVII. p. 1152. vgl. Dionysus I. p. 122.

38) S. Sickler a. a. O. p. 20 f.

II, 11, 6 ff. zu Titane, in Sicyonien, wo Titan, der Sonne Bruder, zuerst wohnte, hatte Alexanor (der Abwehrer), des Machaon (des Helfers) Sohn und des Aesculapius Enkel, des Letztern Heiligthum gestiftet, dessen Bildsäule bis auf das Gesicht und Hände und Füfse ganz mit einem weifsen wollenen Unterkleide und einem Mantel bedeckt war. Auch war dort das Bild der Hygiea ganz mit den Haaren der Frauen bedeckt, die diese der Göttin weihten, und mit Babylonischen Binden. Auch Alexanor und Euamerion (der gute Tag und dessen Patron) hatten dort Bildsäulen. Jener wird als Heros, dieser (derselbe mit dem Telesphorus der Pergamener und dem Acesius der Epidaurier) als ein Gott verehrt.

Die Epidaurier hatten drei Geschlechtsregister ihres Heilgottes. Nach der orthodoxen Meinung war er des Apollo und der Coronis (der Tochter des Feuermanns Phlegyas) Sohn, heimlich auf dem Berge Tittheum geboren und von einer Ziege gesäugt, bis ein Hirte den Strahlenglanz um das Kind erblickt und den Heilgott verkündigt. Nach der zweiten Erzählung erschiefst Artemis die Coronis, und auf dem brennenden Scheiterhaufen nimmt Hermes das Kind Asclepius von ihr. Nach der dritten ist er Sohn des Arsippus und der Arsinoë (Pausan. II. 26, 4. 5.), einer Tochter des Leucippus und Schwester der Hilaira und Phöbe (Cic. de N. D. III. 22. p. 614. ib. Cr.). Dieses Sonnenkind deuten nun spätere Griechen (Jo. Lydus de menss. p. 78.) als Sonne. Sonnenglanz strahlt von ihm ja nach der ersten Erzählung, nach der zweiten ist er eine Feuergeburt, und nach der dritten ist er des weifsen Rosses (Leucippus) Enkel, und Glanz und Mond (Empedocles p. 524. Sturz.) sind seine Muhmen. In Arcadien (Paus. Arc. 25, 5. 6) verehrte man einen Aesculapius in Knabengestalt. Also haben wir schon in Griechenland a) einen Son-

nen-Aesculapius, b) einen Knaben-Aesculapius, c) einen eingehüllten Aesculapius.

In Pergamus hatte Telesphorus einen Tempel, auch zu Smyrna (Schulze Historia medicin. p. 120 sqq.). Sein Name bedeutet der Gereifte und der Reifende, der vollendende Gott und der Vollendete. Er ist das reifende und gereifte Jahr, die zeitigende Sonne, daher auch die Sonne im Hinabsteigen. Aesculapius kam, nach Attischer Sage, am achten Tage der Eleusinien, und liefs sich dort weihen. Er, der Späte, kam zu dem Feste des Spätjahrs. Dieser achte Tag war ein neuer Tag des Heils; jeder Spätgekommene konnte sich fortan noch vor dem Schlusse des Festes weihen lassen. Das war ein guter Tag, von dem guten Tagesgott Euamerion gestiftet, oder von der Ceres ihm zu Liebe. Das war die Ceres Cabiria, die den schönen Heiland von Creta, Jasion, geliebt hatte, die Isis salutaris. Auf Samothrace, wo man den Jasion als Gott und Diener kannte, erwartete man von der Einweihung Gesundheit der Seele und des Leibes. Dort kannte man auch einen Euamerion, einen Gott des guten, vielleicht auch des achten Tages: war ja dort Esmun-Aesculapius der achte der Cabiren. In jeder Beziehung liegen dem Telesphorus-Euamerion (dem ärztlichen Heilande) die Begriffe der physischen, ethischen und religiösen Vollendung zum Grunde.

In eine ganz andere Ideenreihe führt uns die Hellenistische Sprache der Alexandrinischen Dolmetscher des alten Testaments. Da wird das Ebräische קָדֵשׁ und קְדֵשָׁה durch τελεσφόρος und τελισκόμενος übersetzt, während jene beiden Wörter (s. Gesenius Hebr. Handwörterb. p. 996.) sich auf üppigen Tempeldienst beziehen [39]). Da wäre also an den üppigen

39) Vgl. Cyrillus und Theodoretus zu jener Bibelstelle; auch das Ety-

Dienst zu Babylon, den Phönicischen Adonisdienst zu denken; und es mag wohl in Niederägypten mit dem Dienste dieser Sonnenincarnation sich ein Begriff von üppiger Huldigung verbunden haben, welcher sich bei den Hellenisten zu Alexandria in dem Worte τελεσφόρος erhielt.

Orgiasmus war auch der Samothracischen Religion nicht fremd. Dorthin gehört ja jene achte Kraft Esmun, und an diesen Kreis schliefst er sich auch an als Wintersonne. Die Cabiren sind alle tellurische Kräfte. In der Tiefe pochen sie mit ihren Hämmern; sie fördern die Erdfeuer zu Tage, sind aber auch die hinabgesunkenen Gestirne Unter diese Wesen gehört auch die Ceres, die mit Poseidon das dunkle Rofs der Tiefe (dem weifsen Sonnenrosse entgegengesetzt), Arion, mit meerblauer Mähne, erzeugt.

Auch Gottheiten des Schlafes sind die tellurischen Kräfte und Todesgottheiten; also auch Aesculapius (Jo. Lydus p. 78.). Daher der Heilschlaf (ἐγκοίμησις, incubatio) in seinem Tempel zu Epidaurus. Der Abwender Alexanor, der nach Sonnenuntergang verehrt wurde, und der gute Tag Euamerion sind nur genealogisch von dem Stamme losgerissene Eigenschaften des Grundwesens Aesculapius selbst. Der alte Asklepios aber war ursprünglich in Phönicien ein verhüllter Krug- und Zwerggott, und auch die Pelasgerreligion liebte dergleichen Pygmäenidole, zwergartige Gnadenbilder. Die Kräfte dieses Gottes, im Geiste alten Glaubens wieder decomponirt, bildeten ein Genienchor, genealogisch als seine Frauen, Töchter, Söhne und Enkel gedacht.

Als das Griechische Epos und dann die Kunst Götter-

mol. M. v. τελεσφ. Dagegen Biel. Thesaur. unter τελεσφ. Wetsten. ad N. T. I. p. 707. Sturz de Dial. Maced. p. 196 sq.

Ideale geschaffen hatten, mufste auch die Aesculapiusstadt Epidaurus ihren Gott in würdiger Form haben (Pausan. Cor. 27, 2. Heyne de Auctorr. formm. p. 25. Quatremère de Quincy le Jupiter Olymp. p. 352 sqq. pl. XXII. Musée Napoléon I. pl. 46—49. Beckers Augusteum I. n. 16.). Kannte der Grieche doch schon aus Phönicischer Mythologie einen schönen Aesculapius. Aber die Altgläubigen wollten das bedeutsamere und geheimnifsvollere Gnadenbild nicht entbehren, und man stellte eine Personification seiner Eigenschaften in verhüllter Zwerggestalt als Telesphorus neben ihn [40].

Wo nun die Asklepiaden in den Tempeln ihres Vaters und Lehrers lehrten oder heilten, wurde der Gott und seine guten Geister vorzugsweise als Heilgötter (Θεοὶ σωτῆρες) auf Votivtafeln u. dgl. verherrlicht. Halten wir nun, und nicht mit Unrecht, den Asklepios mit dem Aegyptischen Harpocrates zusammen, so begegnet uns wieder die Idee von dem Wintergotte, von der geschwächten Sonnenkraft.

Im Volksglauben der Griechen waren die ältesten Aerzte zugleich begeisterte Seher und Sänger. Daher ist auch Chiron des Asklepios Lehrer (Apollodor. III. 10. 3.). Hatte doch der Gesang auch seine heilende Kraft (Odyss. XIX. 457. ib. Clark. Pind. Pyth. III. 91. 92. ib. Schol. Aeschyl. Prometh. 482. ib. interpp.). Der Arzt und Sänger war aber auch Todtenbeschwörer. Asklepios wird vom Zeus erschlagen, weil er sogar Todte erweckte. Der letzte, den er erweckte, war Hippolytus, des Theseus Sohn (Eratosth. Catast. 6.). Bei jener Erweckung hatte das von einer Schlange gefundene Wunderkraut

40) S. Zorn de Telesphoro in den Miscc. Groning. II. 2. p. 201 sqq. Eckhel D. N. V. II. p. 425 u. 468. Schlæger de diis servatoribus nr. 33. Cuper. Apotheos. Hom. p. 142. S. die Abb. zur Symb. u. M. Tab. V. nr. 9.

βάλις als Mittel gedient; überhaupt wurden Heilkräuter von Heilschlangen aufgespürt (s. Xanthus in den Fragmm. hist. Grr. antt. p. 193 sq.). Das Volk huldigte nun den Schlangen, besonders da der Schlangendienst auch schon durch Bacchische Weihen verbreitet war. Die Beschwörer wurden Schlangenträger, und es verknüpfte sich überhaupt mit dem Asklepiosdienste ein Haupttheil des grofsen magischen Gebiets. Bätylien, Pygmäenidole, geweihte Binden, Amulete u. dgl. wurden in den Händen der Adepten und Gaukler, späterhin besonders unter den für fremden Aberglauben so empfänglichen Römern, zu wirksamen Dingen, und der Gott Aesculapius und sein verhüllter Telesphorus sanken zu blofsen Mitteln und Werkzeugen jener sogenannten Asklepiaden herab. War doch schon das graue Alterthum an magischen Potenzen und Idolen und Amuleten gehangen, während der bessere Mensch in Samothrace sittliche Aufrichtung fand. Doch pflanzten sich auch die höheren Vorstellungen noch im Zeitalter entarteter Cultur fort, und die Besseren verbanden das Religiösere und Sittlichere mit der Idee des alten Heilgottes.

§. 10.

Wie Herakles, so tritt auch Aesculapius in die Menschengeschichte ein. Schon sein Vater Sydyk scheint alten Vorderasiatischen Königen den Namen gegeben zu haben; z. B. Jos. XI. Adoni-sedek. In der dritten Aegyptischen Königsdynastie erscheint der Sohn als Tosorthrus (Syncell. p. 54. c.), der die Arzneikunst erfand. Auch unter den Griechen spielen in den Heldengeschlechtern die Heilnamen fort. Chirons Schüler Jason hat von der Heilkunde seinen Namen, und der Grundbegriff wird nicht verändert, wenn des Jasion und der Ceres Sohn Plutos heifst; *πάντα γὰρ ἰᾶται ὁ*

Πλοῦτος, sagt das Schol. Palatin. zu Odyss. V. 123 in den Meletemm. I. p. 53. [41])

Auch von der Bezeichnung des chirurgischen Geschäfts (ἀκεῖσθαι, Lennep. Etymol. p. 69.) bildete man Namen. Daher der Name des Apollo Ἀκέσιος zu Elis (Pausan. VI, 24.), und Phöbus Ἀκέστωρ beim Euripides (s. Schol. min. in Iliad. XXII. 2.). Auch die Römer wollten ihre Heilmänner haben, wenigstens scheint dahin die Gens Acilia zu gehören (Eckhel D. N. V. V. p. 119. Plin. H. N. XXIX. 6. p. 495. Hard. Morelli bei Spanh. de Us. et Pr. Num. II. p. 15 und Havercamp ad Morelli Thes. p. 2 sq. p. 637 sqq.). Wenigstens war es ein Geschlecht, das durch Fortpflanzung von Symbolen dieser Heilgottheiten bemüht war [42]), sich auf unmittelbare Weise an sie anzuschließen und unter ihren nähern Schutz zu stellen, worin wieder das Bestreben des Alterthums sich zeigt, das Menschliche historisch ans Göttliche hinaufzurücken.

41) Ueber die guten Götter überhaupt s. Cic. de N. D. III. 24. p. 671. 673. ib. Cr. Meletemm. I. p. 118. Dionysus p. 214. 225. Stob. Eclog. I. p. 68. Heeren.

42) Auf den Münzen der Gens Acilia erscheint nämlich einerseits der mit Lorbeer bekränzte Kopf der Salus, andrerseits eine weibliche Figur, eine Schlange in der Rechten haltend, die Linke an eine Säule gelehnt. S. die Abb. zur S. u. M. T. V. nr. 11. wo eine Seite einer solchen Münze (etwas verschieden) abgebildet ist. Vgl. die Erkl. p. 31.

Siebentes Capitel.

HOMERUS und HESIODUS.

Hesiodeische Theogonie. Verhältnifs des Homerus und Hesiodus zur Religion ihrer Altväter und zu der ihrer Zeitgenossen. Kurze Uebersicht der Homerischen Seelen- und Götterlehre.

§. 1.

Einleitung.

So dämmernd und in unklaren Umrissen der Pelasgische Götterhimmel vor unserm Blicke steht, und schon vor dem Blicke der Alten stehen mufste; so klar und entschieden wird Alles in der Griechischen Religion mit dem Epos, das die hohen Olympier kenntlich und bleibend gestaltet. Den Uebergang bildet Hesiodus, der in Vielem sich mehr, als der ältere Homerus, der alten Allegorie und Symbolik anschliefst, und die Theomythie weniger ihrer ursprünglichen Bedeutsamkeit entkleidet.

§. 2.

Hesiodeische Theogonie [1]).

Als die Grundwesen treten bei ihm auf: Chaos, Erde, Tartarus und Eros; s. Theog. vs. 116 ff. Wenn,

1) Die verschiedenen Ansichten hievon s. in den Abhh. von de la Barre in den Memoires de l'Academie des Inscrr. T. XVI. (deutsch im 1. Bd. der von Heyne veranstalteten Abhh. und Auszüge, Lpz. 1781. p. 169 ff.), von Foucher (Mem. de l'Acad. des Inscrr. T. XXXIV.)

nach den Alten, Chaos der leere Raum ist, sinnlich als Luft und Wasser genommen, die Alles aufnehmende Natur; so ist Gäa nicht sowohl die Materie, als die Erde, und zwar als Realgrund der Welt, wie die Weitersehenden, die Priester, den Begriff steigern mochten, und die Philosophen späterhin sprachen. Dem Hesiodus ist die Gäa die Alles gebärende Mutter Erde, die breitbrüstige (εὐρύστερνος), gewaltige Riesen-Erdmutter; der Tartarus mag dann die der natura naturata anklebende Unart seyn, sich theilweise immer wieder ins Formlose zu verlieren (Hom. Briefe p. 146—155.); ihm gegenüber Eros, das bewegende und zusammenhaltende Principium (Aristot. Metaphys. I. 4. Plat. Symp. VI. 3. p. 178. Steph. p. 13. Ast. vgl. Pausan. IX. 27, 2. Schol. Apollon. III. 26.).

Darauf folgt in der Urkunde (v. 123.) Erebos, die lastende Finsternifs, als Nebel gedacht, und seine Gattin, die Nacht, aus welcher Aether und Hemera (die Helle und der Tag) geboren worden (Hom. Br. p 155—157.).

Die Nacht erzeugt sodann aus sich selbst das Geschick, die Ker, den Tod, den Schlaf, die Träume, den Momos, die Mühsal, die Hesperiden, die Pönen, die Keren, die Nemesis, den Betrug, die Liebe, das Alter, die Zwietracht. Die Kinder der Letztern (Eris) sind: Arbeit, Vergessenheit, Schwermuth, Hunger, Kriegesschlachten, Gefecht, Mord, Männervertilgung, Hader, täuschende Worte, Gegenworte des Eifers, Ungesetz, Schuld und der Eid (v. 211—232.).

und in Zoëga's sechster Abh. in der Samml. v. Welcker p. 165 ff. Sicklers Cadmus und Hermanns Brief über das Wesen und die Behandl. der Mythol. Lpz. 1819; besonders aber Hermann Diss. de Mythologia Graecorum antiquissima, Lips. 1817. und die darüber gewechselten Briefe, Heidelberg 1818.

Dies Alles deutet an: Es ist zwar jetzt die Vollendung da, und die Natur kann durch eigne Kraft das Regelmäſsige hervorbringen. Aber in ihren dunkeln Gründen bleiben die blinden Triebe wirksam, und aus dem Schooſse der Nacht steigen Zwietracht und zwieträchtige Potenzen auf; die Materie, aus der die Welt geworden, kann nicht ganz vom Argen lassen. — Hier zeigen sich Trümmer alt-orientalischer Systeme, und wir werden an Indische, Persische und Samothracische Ansichten und Mythen erinnert.

In diesen Kreis fällt nun eine Reihe von bildlichen Darstellungen der Nacht, des Schlafes und des Todes, von den rohesten Versuchen an, wie die Nacht auf dem Kasten des Cypselus, bis zu den gefälligsten und feinsten [2]). Dort war die Nacht als ein Weib dargestellt, das zwei schlafende Knaben, einen weiſsen und einen schwarzen, trug, beide mit krummen Beinen. Der Schlaf ward als schlafender Genius vorgestellt, mit umgekehrter Fackel, das Haupt auf die rechte Hand gestützt (s. Oudendorp Descriptio legati Papenbroeck. nr. 43. p. 74. Zoëga Bassiril. u. A.). Andere Vorstellungen s. bei Visconti im Mus. Pio-Clem. III. nr. 44. und in den Abb. zur S. u. M. T. LI. nr. 5. Erkl. p. 26.

Zu dieser Ideenreihe gehören auch die Vorstellungen von der auf- und untergehenden Luna nach den Reliefs auf dem Bogen Constantins in den Abb. zur S.

2) S. hierüber Pausan. V. 18. dazu Heyne über den Kasten des Cypselus p. 24. Visconti im Museo Pio-Clement. III. p. 59. Ferner Broeckhuis zum Tibull. II. 1. 85. Lessing: Wie die Alten den Tod gebildet, und Winckelmann in der Allegorie p. 549. n. Ausg. Auch poetische Beiworte der Nacht, z. B. νὺξ ποικιλείμων bei Aeschylus (s. Schütz zu Prometh. 23.), wurden von Künstlern befolgt; so zeigt eine Gemme die Nacht im Sternenkleide. Die Nacht ist vielleicht auch vorgestellt auf einer Lampe in den Abb. zur S. u. M. T. VII. n. 1. vgl. Erkl. p. 31.

u. M. T. VI. nr. 8. 9. Unter den Kindern der Nacht ist Nemesis. Das Bild der mit dem Ellenbogen messenden Nemesis ist in dem Mus. Pio-Clem. T. II. nr. 13. vgl. die Abb. zur S. u. M. Tab. IV. nr. 6. — Der Nemesis Beisitzerin heifst Dike (Gerechtigkeit). Diese stand auf dem Kasten des Cypselus (Pausan. V. 18, 1.) als eine schöne Frau, die einer häfslichen die Kehle zuschnürt und sie mit einem Stabe schlägt [3]).

Auch die Schamhaftigkeit (Αἰδώς) gesellt Hesiodus (Op. et D. 200.) der Nemesis bei. Ihr Bild s. in den Abb. zur S. u. M. Tab. VI. nr. 7.

§. 3.

Fortsetzung.

Die Gaia brachte nun aus sich hervor den Uranus (das Himmelsgewölbe), dann die Gebirge und den Pontus (die feuchte Tiefe), später erst den Oceanus (das grofse Urwasser, das alle Tiefen erfüllt und Alles umgiebt); diesen erzeugt sie mit dem Himmel, und mit ihm noch (vs. 132 sqq.) eine ganze Reihe von Wesen, zum Theil Personificationen der Elemente in chaotischer Mischung, die erst nach und nach sich in Eintracht und Ordnung umsetzt; zum Theil Verkörperungen der Verhältnisse von Sonne, Mond und Sternen, dann Personificationen der religiösen Ordnungen, der Sitte und der Satzungen selber. Der Letzte ist Kronos (ἀγκυλομήτης), der in sich selbst zurückgezogene Gott, der dunkle Abgrund der Zeit (Homer. Briefe p. 159—162.).

Neue Zeugungen des Himmels und der Erde sind (v. 139 sqq.): die Cyclopen [4]), Brontes, Steropes,

3) S. den Hymnus des Mesomedes auf die Nemesis Anthol. Gr. T. II. p. 292. Br. und dazu Jacobs II. p. 347.

4) Ueber den Namen s. Eustath. ad Odyss. I. 69. p. 22. Bas. Sturz ad Empedocl. p. 621. Ueber die allegorische Bedeutung des Polyphem

Arges, die Hecatonchiren, Cottus, Briareus (bei Homer Il. I. 403 sqq. Aegäon) und Gyges. Die Cyclopen sind die electrischen Explosionen der Atmosphäre im Sommer, die Centimanen der Winter (Briareus), der Sturmwind (κόττος), die winterliche Wasserfluth (Gyges)[5]. Diese sechs Söhne schloſs Uranus bald nach ihrer Geburt in den Tartarus ein. Gäa, erbittert, wiegelte sie auf und brachte den Kronos dahin, den Uranus zu entmannen. Aus dem Blute desselben wachsen hervor die Erinnyen, die Giganten und die Melischen Nymphen; aus dem Schaume des Meeres vom Saamen des Uranus wird Aphrodite. Uranus nannte die Kinder, die die Hand gegen ihren Vater ausgestreckt, strafend Titanen (s. Lennep. Etymol. p. 732 sq. ib. Scheid. vgl. Diod. Sic. III. 57. V. 66. und Schneiders Wörterb. s. v. Hermanns Ansicht s. in der Mythol. Grr. antiquiss. Ueber das Wesen der Mythol. p. 86. Hom. Br. p. 165.).

Bei den symbolischen Vorstellungen des Kronos findet sich gewöhnlich der verschleierte Hinterkopf, die linke Hand darüber erhoben, die Hippe, die kreisförmige Schlange, der Herrscherstab (s. Schlichtegroll zur Dactylioth. Stosch. T. I. p. 74. II. p. 79 sq. und die Abb. zur S. u. M. T. V. nr. 1.).

Nun folgen Schöpfungen im Reiche des Kronos (v. 233 ff.). Pontus erzeugt mit der Erde den Nereus (den ruhigen Seegrund), den Thaumas (die Meerwunder), Phorkys (Vorgebirge und Klippen), Keto (die Ungeheuer auf dem Meeresgrunde). Des Nereus Gattin

in der Odyssee s. Eustath. ad Od. p. 1392. und p. 1881, 26. ed. Rom. Nicephor. Gregor. de Errorib. Ulixis c. 2. ib. Columb. p. 91.

5) Vergl. Hermann über das Wesen der Myth. p. 84 f. und Buttmanns Lexilogus p. 230 f. wo sich zwei neue Erklärungsversuche finden. Jo. Lyd. de menss. p. 58. Homer. Briefe p. 162 ff.

ist Doris (die Reiche; s. die Hom. Br. p. 173 ff. und Hermann über das Wesen der Myth. p. 93.). Die funfzig Töchter aus dieser Ehe sind Quellen und Quellnymphen; und bei den Namen von einigen (z. B. Autonoë) müssen wir auch an die Vorstellung des Alterthums denken, dafs überhaupt Propheten, Gesetzgeber, Sibyllen, Wahrsagerinnen aus der Tiefe aufstiegen; so wie auch die Musen ursprünglich allesamt Nymphen waren[6]. In diesen Bildern und Mythen liegt vielleicht die Andeutung des tiefen Fühlsinnes und dabei schwankenden Willens der Weiber.

Thaumas verbindet sich mit der Electra (der sich erhebenden Meereswoge), und zeugt die Iris und zuletzt die Harpyien. Von Phorcus und Ceto kommen die Γραῖαι (die grauen, schäumenden Wogen; vs. 270 ff.).

Jenseits des Oceanus sind die Gorgonen, deren letztere (Medusa) von Perseus verstümmelt wird, worauf aus ihrem Leibe Chrysaor und Pegasus entstehen. Chrysaor erzeugt mit der Callirrhoë den Geryoneus, welchen Hercules erschiefst (s. die Abb. zur S. u. M. T. XL. Erkl. p. 28.). Es liegen hier Ideen der Reinigung zum Grunde. Perseus und der Perseide Hercules reinigen auf Erden und am Himmel; zugleich aber auch die Idee des Ringens und Siegens der Sonne [7]). Zu den vulkanischen Personificationen gehören die Schlange (Ἔχιδνα) mit dem Gluthwinde Τυφάων und Ὄρθρος. Der weithinstrafende Εὐρυτίων, und Cerberus, welchen die Echidna

6) S. was darüber Hermann de Musis fluvialibus, Lips. 1819. vorgebracht hat.

7) Dann ist Geryon (nach den Alten) der Winter; Hercules mufs bei ihm, dem Dreiköpfigen (von den drei Jahreszeiten), Kühe holen; d. i. die Frühlingssonne gewinnt dem alternden (von γῆρας) Winter im Lande der Finsternifs (im Abendlande Hesperien) die neuen Jahreszeiten ab.

gebiert, weisen auf einen tiefern Hintergrund und auf Aegyptische Vorstellungen zurück.

Des Oceanus und der Tethys Kinder sind (v. 337 ff.) die Flüsse und dreitausend Töchter, d. i. die Quellen. Einige ihrer Namen sind wohl aus der alten kosmogonischen Urkunde selber, z. B. Δωρίς, wie die Geberin Ceres auch als Mutter Erde hieſs; Οὐρανίη, gleichnamig einer der Musen, die ja auch, wenigstens die älteren, groſsentheils von Quellen und Flüssen den Namen hatten (Κηφισώ, Νειλώ, Ἀσωπώ, Ἀχελωΐς u. A.). Die Kinder des Hyperion und der Thia (v. 371 ff.), so wie die Söhne des Krios und der Eurybia, sind alle auf die Gestirne des Himmels zu beziehen, wie schon ihre Namen andeuten. Die Genealogie von Vers 383 ff. deutet folgenden uralten Sinn an: Sobald Pallas sich mit der Styx vermählt, d. i. sobald die finstere Quelle der Natur und des natürlichen Menschen aufgeregt wird, steigen starke Triebe herauf, Eifersucht und Gewaltthat, die Alles sich unterwürfig machen.

Von Vs. 453 an erzählt die Urkunde des Kronos und der Rhea Zeugungen, sein Verschlingen der Kinder u. s. w. bis auf seine Entthronung durch Zeus. Ward oben Kronos mit Recht als deus in statu abscondito bezeichnet, so ist Zeus der deus in statu manifesto. Die Bedeutung des durch seinen Sohn entthronten und gefesselten Saturnus ist folgende: Saturnus (Κρόνος, χρόνος) ist der dunkle Abgrund der ungezählten Aeonen. Nun kommt Juppiter, der Weltherr, ordnet, theilet die Zeit, und bindet sie an den Lauf der Gestirne [8]).

Weiterhin beschreibt die Urkunde die Titanoma-

8) Das ist die Ansicht der Stoiker, s. Cic. de N. D. II. 25. Nach einer andern Ansicht kann derselbe Kronos als das Absolute, im Gegensatz gegen Juppiter als das Intelligible, genommen werden, s. Meletemm. I. p. 44. ib. laudd.

chie (v. 616 ff.), d. i. den Widerstreit der Elemente und der ungeregelten Naturkräfte gegen die Ordnung und das Maafs der Natur [9]). Aehnliche Ideen liegen dem Kampfe der Kroniden mit Typhoëus zum Grunde, wiewohl hier die Aegyptische Quelle nicht zu verkennen ist (s Hesiod. Theog. 820—868. vgl. Iliad. II. 781. Fragmm. Hist. Grr. Antt. I. p. 166 sqq. und meine Note zu Nonnus Dionys. VIII. 272.).

Unter den Titanen tritt besonders bedeutsam das Geschlecht des Japetus und seine Schicksale hervor (Theog. 555 sqq. vgl. Opp. et D. 45 sqq.). Japetus ist der Feuergott aus der Tiefe, seine Frau, eine Oceanine, kommt auch aus der Tiefe. Hier sind auch tellurische Andeutungen gegeben. Prometheus aber und seine Brüder und des Epimetheus Frau bedeuten den edeln, bald lodernden, bald verlöschenden Lebensfunken und alles, was das Menschenleben an Gütern und Uebeln Unergründliches hat.

Mit dem Kronidenreiche, dem dritten Göttersysteme, ist die Entstehung, Gestaltung und Ordnung der Natur geschlossen. Oceanus, Helius, Eos und Selene bleiben in ihren alten Aemtern. Die Kroniden theilen die Welt unter sich (s. Theog. 880 ff. vgl. Iliad. XV. 193.).

§. 4.

Verhältnifs des Homerus und Hesiodus zur Religion ihrer Altväter und zu der ihrer Zeitgenossen [10]).

Es ist ein grofser Unterschied zwischen der Bedeutsamkeit der alten theologischen Dichterfragmente und

9) Vergl. Iliad. VIII. 459 ff. Odyss. VII. 59. 206. X. 120. Ueber das Verhältnifs der Gigantomachie zur Titanomachie s. Heyne ad Apollod. p. 25.

10) S. hierüber die Briefe über Hom. und Hes. p. 46 ff. und Hermanns Einwendungen das. p. 57 ff.

der Aeusserlichkeit der sinnlich-greiflichen Göttergestalten und ihrer Handlungen bei Homerus und Hesiodus. So auffallend ihr derber Anthropomorphismus ist, so läſst er sich doch auf eine genügende Weise erklären, ohne daſs man alles Vorhomerische zu läugnen braucht. Griechenland war in der alten Königszeit lange auf dem Wege, ziemlich priesterlich und, so zu sagen, orientalisch zu werden, und die Erbauer von Tirynth, Mycenä und Nauplia [11]), die Priester von Sicyon und Argos mochten es wohl darauf angelegt haben. Aber in Griechischer Luft und auf Griechischem Boden gedieh das nicht. Die Hellenen vertrieben die Pelasger (Herodot. I. 60. VI. 137.). Dieser Satz mag groſsentheils von dem Auflehnen Griechischer Volkskraft gegen fremdartige Priesterformen zu verstehen seyn. Nach dem Erlöschen der alten Geschlechter wurde Sitte und Verfassung, Denken und Dichten immer mehr abgewandt vom Tiefsinnig-morgenländischen, wurde verständlicher, heller, aber auch inhaltsleerer. Das waren die Heraclidischen Erschütterungen im zwölften Jahrhundert vor C. G. Bis zum neunten (zu Homerus und Hesiodus) hatten die Revolutionen allen Dingen eine andere Gestalt gegeben. Alte Priestergeschlechter hatten sich mehr castenmäſsig zusammengezogen, so daſs noch manche Elemente älterer Cultur blieben; aber die bewegliche und lebendige Phantasie des Griechenvolkes forderte und fand Sänger, die in der Weise und im Sinne der begüterten Laien und des Volkes sangen, und von dem priesterlichen Wissen wenig Notiz nahmen, vielmehr die Priester gegen die Sänger herabsetzten [12]). Es war

11) S. Pausan. II. 25. 3. VII. 25. 7.

12) Hierher gehört die Art, wie Kalchas oft behandelt wird in der Iliade, und wie es dem Opferwahrsager Leiodes (Odyss. XXII. 320 ff.) geht. S. dagegen Odyss. III. 267. ib. Eustath p. 126. und VIII. 479—481, wo die Sänger erhoben werden.

also zu jener Zeit, was von alter, bedeutungsvoller Poesie noch übrig war, in die Mysterien zurückgedrängt, und bei Homerus und Hesiodus sind deutliche Spuren, daſs sie ältere Begriffe und Ueberlieferungen nicht mehr ganz verstanden haben, obgleich auch bei beiden entschiedene Beweise sich finden, daſs sie nicht in Allem, was die alte Theologie lehrte, ganz unwissend waren. Als vielseitige und gebildete Männer konnten sie von dem alten Glauben bedeutsamer Religion nicht unberührt bleiben; es gab Mysterien, und in diesen wurden fort und fort die Hauptdogmen der alten Naturreligion vorgetragen. Die Jonier waren auch damals mit Phönicien und Aegypten, diesen Wohnsitzen priesterlicher Gesellschaften, wohl bekannt. Da lebte Homerus: und in der Nähe war Ephesus mit seinem ganz Asiatischen Gottesdienste.

Bestimmt wuſste Homerus von den Bacchischen Gebräuchen und deren Bedeutung, so obenhin und flüchtig er auch die Sage von den Ammen des rasenden Dionysus (Iliad. VI. 132.) berühren mag. Eben so leicht geht er (Iliad. II. 546.) in der Stelle vom Erechtheus über einen sinnvollen Mythus hinweg, der doch in der simpelsten Erzählung (Apollodor. III. 14. 6.) so viel Stoff aus ältester Naturreligion darbietet. Der Dichter scheint sich darin zu gefallen, seinem naiv-kräftigen Gesange durch jeweilige leise Andeutung etwas Pikantes mitzutheilen. Die Poesie will und darf nichts von der Geheimlehre wissen; es will aber der Dichter, und namentlich auch der Homerische Hymnendichter, vor dem versammelten Volke den Unterrichteten und Eingeweihten zu verstehen geben, daſs auch er zu den Religionskundigen gehöre [13]; obgleich übrigens Home-

13) S. Welcker in Zoëga's Leben II. p. 133. Das Durchschimmern alter, inhaltsreicher, symbolischer Lehre zeigt sich

rus und Hesiodus schwerlich den Zusammenhang der theologischen Dogmen kannten, vielmehr manche Lehrsätze selbst schon ganz anthropomorphistisch nehmen mochten. Hierher möchten gehören: Iliad. I. 422. Odyss. I. 22. Iliad. VIII. 18 ff. XV. 18. Durch die planmäſsige Anlage der Odyssee aber zieht eine allegorische Folge hin, die vielleicht der Dichter selbst nicht in ihrem Zusammenhange sich klar dachte. Es geht aber allerdings ein hieroglyphisches Gebilde im Hintergrunde durch das ganze Epos, vielleicht eine Allegorie des menschlichen Lebens, obwohl im Laufe der Zeit vielleicht schon manche historische Tradition aus der Nationalsage hinzugethan wurde, ehe Homerus die Dichtung ganz volksmäſsig vollendete.

Das Resultat dieser Ansicht ist nun folgendes:

1) Es giebt eine älteste Masse Griechischer Poesie, deren Inhalt aus dem Orient entlehnt ist; der aber auch das Symbolische, ja selbst das Magische und Allegorische schon beizulegen ist. 2) Diese hat sich zwar den wechselnden Formen der Zeiten angeschmiegt, ist aber ihrem Inhalte nach den Griechen niemals ganz fremd geworden. Sie erhielt sich in den Priesterschaften, wurde späterhin von Historikern und Philosophen untersucht, und kann von uns noch in ihren wesentlichen Lehren erkannt und dargestellt werden. 3) Diese Ueberreste theologischer Poesie sind ihrem Inhalt nach im Ganzen alt, und enthalten wesentliche Lehren morgenländischer Religion. Die dem Inhalt nach jüngere Homerische und Hesiodeische Poesie ist in ihrer Form die ältere. Die Stelle des Herodotus von Homerus und Hesiodus (II. 53.) *οἱ ποιήσαντες ϑεογονίην Ἕλλησι* bedeutet: sie haben die Personification der Gottheiten ganz volksthümlich vollendet.

auch in folgenden Stellen Iliad. I. 396 ff. Odyss. X. 305. 135 ff. XIII. 104 ff.

§. 5.

Glauben und Wissen der Homerischen Menschen.

In der Kenntniſs des Himmels stehen Homerus und Hesiodus weit hinter den Aegyptischen Priestern zurück. Vielleicht wuſsten aber auch die ältesten Griechischen Priester nicht Alles, was den Aegyptiern bekannt war, weil es ja auch Grade der Erkenntniſs unter diesen gab; vielleicht wollten sie auch nicht Alles lehren. Homerus und Hesiodus kennen die Bestimmung der Jahreszeiten nach dem scheinbaren Auf- und Untergange gewisser Sternbilder [14]). Sie wissen noch nicht, daſs der Morgenstern und der Abendstern Ein Stern sind [15]). Nur die gröſseren Jahresperioden und die Hauptarbeiten des Landmanns werden nach den Sternen bestimmt. Prognostica auf bestimmte Tage und Wetterveränderungen kennt Homer nicht. Von Sternbildern nennt er nur den S t i e r, mit den H y a d e n und P l e j a d e n, den O r i o n, den S i r i u s, A r c t u r u s und den g r o ſ s e n B ä r e n. Vielleicht aber kannte er mehrere (s. Iliad. XVIII. 486. vergl den Excurs V. von Tollius ad Apollon. Lex. Hom. p. 743 — 748. und Heyne zu der angeführten Stelle des Homerus). E r m u ſ s t e s i c h i m K r e i s e d e r j e n i g e n K e n n t n i s s e h a l t e n, d i e s e i n e G r i e c h e n v e r s t a n d e n; wie in diesem, so in andern Fällen.

Wir finden bei ihm auch Anfänge einer Anthropologie, d. h. rohe Vorstellungen von der S e e l e n Sitz, Natur und Schicksal [16]). Ueber den Sitz der Seele

14) S. Pfaff de ortibus et occasibus siderum (Gotting. 1786. 4.) p. 36 seqq.

15) S. Suid. v. Ἕσπερος. Diog. Laërt. VIII. §. 14. Cic. de N. D. II. 20. p. 287. ib. Dav. et Cr.

16) S. Halbkart Psychologia Homerica, Züllichau 1796. A. W. Schlegels Recension in den Charakteristiken und Kritiken im ersten Bde; Zoëga de Obeliscc. p. 270 sqq. Carus Gesch. d. Psychol. p. 125 sqq.

schwankte der Hellene zwischen Blut und Odem; in diesem war ihm Princip des Lebens, des Denkens und Empfindens. Beim Tode verläſst die Seele den Leib durch den Mund oder durch die Wunde, und geht an ihren Ort in oder ausserhalb der Erde. Merkwürdig ist die Stelle vom Hercules (Odyss XI. 602.), wo gesagt wird, sein Schatten sey in der Unterwelt, er selbst aber im Olymp [17]; also das Niedere ist im Hades, das Höhere bei den unsterblichen Göttern. Im Anfange der Ilias dagegen sind die Seelen der Helden im Hades, sie selbst aber (die Heldenleiber) ein Raub der Hunde und Vögel.

Die Götter Homers sind Stammgötter in örtlicher Beschränkung, Götter der Phrygier, der Trojaner und Griechen. Sie sind unsterblich, können auch Menschen unsterblich machen (Iliad. XX. 230 sqq. Odyss. V. 135.), aber doch oft den Tod ihrer Lieblinge nicht hindern (Odyss. I. 35. Iliad. XVI. 426 ff.); denn auch sie müssen sich unter die μοῖρα und die αἴση (das zugetheilte Loos und die unausweichliche Nothwendigkeit) beugen. Das Fatum in seiner weitesten Ausdehnung kennt zwar Homer nicht, er ahnet es aber; und stellt doch daneben wieder Götter auf, die selbst dem Fatum nicht untergeben sind. Er hat das Gefühl der schrankenlosen Nothwendigkeit, einer austheilenden und rächenden Gerechtigkeit und eines allwaltenden Schicksals, und doch wieder Götter, die, so zu sagen, Unmögliches möglich machen. Die Stellen, wo Juppiter die Schranken seiner Macht zu durchbrechen strebt, sind häufig. Das ist die ächt volksmäſsige, also poetische Inconsequenz des Homerus mit seinem anthropomorphistischen Götterhimmel. Im Gefühl der Freiheit

17) S. Cic. de N D III 16 p. 551. ib. Cr.

vergifst er oft das Schicksal. Selbst noch Herodotus ist in diesem naiven Conflict befangen [18]).

Die Götter bewegen sich schnell wie Vögel, wie Winde, wie Blitze (Iliad. IV. 75. Odyss. V. 51.), ja sie gehen überhaupt ganz anders als die Menschen (s. Hieron. Alexander in Jac. Morelli Epistoll. septem variae eruditionis, Patav. 1819. p. 18 sqq.). In geringerm Grade besitzen jene Schnelligkeit auch die Helden. Die Götter sind stärker und schwerer als die Menschen, auch schreien sie stärker (Il. V. 859 ff.), und sind weit grösser als die Sterblichen. Mars deckt sieben Hufen Landes (Il. XXI. 405 ff.) [19]). Die Schönheit ihrer Leiber ist unaussprechlich [20]). In der Regel sind sie unsichtbar, aber wenn sie erscheinen, sind sie gröfser und schöner als die Menschen (Il. III. 396. Od. XVI. 158 ff.), gewöhnlich in einem Lichtglanze (Il. IV. 75.) [21]). Oft ist aber ihr Schauen den Menschen verderblich (Il. XX. 130 f.). Ihre Lieblinge machen die Götter nach Gefallen sichtbar und unsichtbar (Il. III. 380 f.). Es liegt bei den Homerischen Göttern die Idee der Edeln und Könige, im Verhältnifs zum gemeinen Volke, zum Grunde. Das Götterleben ist nur das verherrlichte Leben Griechischer Burgherren. Wie die Burg eines solchen Königes ist der Olympus eingerichtet, und hier wie dort ist der Tag zwischen Spiel und Gesang, Uebungen, Mahl-

18) S. die historische Kunst der Griechen von Cr. p. 151. Ueber die Homerische Ansicht s. Muretus ad Senec. de Provid. T. III. p. 93 sqq. ed. Ruhnk. Ein reinerer Begriff von Willensfreiheit schimmert hervor in Odyss. I. 32 sqq.

19) Auch die Heroen sind grofs. Orestes mifst sieben Ellen, andere noch mehr; s. Commentt. Herodott. I. p. 301.

20) Hom. Hymn. in Cer. v. 277. ib. interprr.

21) Vgl. Heyne Excurs. I. ad Iliad. I. de interventu Deorum in Homero (Obss. T. IV. p. 168 sqq.).

zeiten und Berathungen getheilt [22]). Aber Alles, was sie angeht, heifst unsterblich (ἄμβροτον); ihr Nahrungsstoff heifst darum auch Ambrosia (Heyne Exc. IX. ad Iliad. I. 529.). Denn Nahrung bedürfen sie, damit sich ihre Unsterblichkeit nicht gleich dem Lichte der Lampe verzehre. Gerade so nähren sich die Indischen Götter auf dem Meru, dem Indischen Olympus, von dem Mischtrank Ampitam [23]). Darum sind die Griechischen wie die Indischen Götter ἀθάνατοι, aber nicht ewig. Und so möchte denn die Ansicht der Griechen von ihren Göttern nur eine Verzweigung Indischen Glaubens seyn.

22) S. Heyne Excurs. VIII. ad Iliad. I. 494. Obss. p. 187.

23) S. Ch. Pougens Trésor des Origines de la langue Franç. p. 71. vergl. Buttmann im Lexilogus nr. 34. p. 132 sq.



Achtes Capitel.

Uebersicht der Griechischen Götter.

ZEUS.

§. 1.

Einleitung und Uebersicht.

An keiner Griechischen Nationalgottheit lassen sich die religiösen Bildungsstufen der Griechischen Menschheit so deutlich nachweisen, als am Zeus und an der Athene. Zeus tritt in alle Verhältnisse des häuslichen und öffentlichen Lebens der Griechen ein, und aus dem ursprünglichen orientalischen Gotte wird im Laufe der Zeit beinahe ein menschlicher historischer König [1]).

1) Specielle, hier übergangene Einzelnheiten s. in Böttigers Kunstmythologie des Zeus, Dresd. 1809.

§. 2.

Arcadischer, Dodonäischer und Cretensischer Zeus.

Cicero (de N. D. III. 21. p. 584 sq.) nennt drei verschiedene Zeus, zwei in Arcadien und einen in Creta. Die bedeutendste Stelle des Homerus über ihn ist Iliad. XVI. 233. Die Genealogie der beiden Arcadischen ist

Aether	Cölus
\|	\|
Zeus	Zeus
\|	\|
Proserpina	Minerva.

Arcadien nahm fast keinen Antheil an der Hellenisirung der übrigen Griechischen Völker, und blieb auch in seinem Gebirgskessel von den Stürmen in Hellas unberührt (Pausan. II. 13. 1. Diod. Fragmm. Vol. II. p. 635. Wess. und Marx ad Ephori Fragmm. p. 57 sqq.), besonders zur Zeit der Wanderung der Herakliden. Dieser Arcadische Juppiter ist noch der alte Pelasgische Gott, der Juppiter ἄκριος (der Bergjuppiter) in dem Hirten- und Jägerlande. In diese Wildnisse hatte in grauer Vorzeit eine Colonie von Aegypten oder Phönicien her höhere Cultur und bessere Lehre gebracht; freilich nur wenigen Gebildetern, während der gröſsere Haufen in rohem Cultus befangen blieb, und das Edlere dem Wildesten gegenüber und zugleich neben ihm stand. Viele Spuren weisen auf Aegyptische Vorstellungen hin. Zeus führt den Beinamen Lycäus. Das ist ein Epitheton aus der Thierschrift. Der Wolf war nach Aegyptischer Idee Symbol des Lichts, das dem Horus wie dem Osiris, dem Herrn der Todten, geheiligte Thier. Derselbe Gott war in Verbindung gesetzt mit einem Arcadier-König Lycaon, der des Zeus Altar mit dem Blute eines Kindes besudelt hatte, und darüber selbst zum Wolfe

geworden war (Pausan. VIII. 2.). Auch von Lycäischen, von Lycaon gestifteten Spielen lesen wir. Es waren religiöse Hirtenfeste (auch die alt-Römischen Lupercalien), Frühlingsfeste, wenn die Macht des Winters zu weichen begann, Sühnfeste der Bekehrung des Dunkels zum Lichte. Der Wolf ist Feind der Heerde: Zeus und sein Priester sind Abwehrer des bösen Wolfs (Λυκόεργοι, Luperci). Dieser Wolfsgott, Wolfsosiris und Wolfshorus ist nun auch Ζεὺς ἄκριος, Juppiter Ammon, als Widder auf den Höhen der Berge und des Himmels, Heerdengott (wie Pan) und Lichtgott [2]). In Megalopolis war ein altes Bildwerk, Zeus am Busen einer Flufsnymphe (der Ναΐς); Anthracia (die Dunkle) trägt ihm das Licht vor, und Agno (das Symbol der Lycäischen Weihen) trägt ihm das reinigende Wasser nach. Das deutet an, dafs hier neben rohem Volkscultus auch reinere Lehre und Mysterien waren, wo Reinigung und Weihung geschah im Namen des Höhengottes, der die Blitze sendet, die Erde befruchtet, des Dionysus-Zeus [3]), des Freundlichen, wie des Sühnenden.

Dieser Zeus also ist der Sohn des Himmelslichtes (Coeli oder Aetheris filius). Es ist die Idee des grofsen allgemeinen Naturlebens, und der Abhängigkeit der Thiere und Pflanzen von diesem Naturleben. Diese Idee schimmert auch in dem bornirtesten und rohesten Cultus durch. Dieser Cultus, diese Tempel und Bilder sind vorhomerisch; da ist noch Zeus und Diony-

2) Wenn die junge Zucht der Heerden nicht gut ausfiel, wurden die Pansbilder geschlagen. Pausanias traf noch in später Zeit alte Heiligthümer des Pan und des Zeus Lycäus. Die interessante Stelle steht Arcad. (VIII.) 31. 2; welche auch zum Nächstfolgenden gehört.

3) Sein Bild sah ganz dem des Dionysus gleich, nur safs auf dem Thyrsus ein Adler.

sus Eine Gottheit. Als aber Homerus und Hesiodus den Olymp menschlich organisirten, da wurden die beiden Götter geschieden.

Von dem Dodonäischen Zeus (Iliad. XVI. 233 sqq. Odyss XIV. 327 sq.) [4] sind Folgendes die Grundbegriffe. Der Gott selbst heifst bei Homer Pelasgisch; Seller (Σέλλοι, Ἕλλοι, Stammname der Hellenen) sind in rauhen Waldungen seine Priester. Die zweite Stelle des Homerus nennt uns die heilige Eiche des Gottes. Da machen denn Einige einen Unterschied zwischen einem Thessalischen, ältern, und einem Filial-Dodona in Thesprotien. Herodot weifs nichts davon. Andere Geschichtschreiber liefsen den Namen Bodona hervortreten (Steph. Byz. v. Βωδώνη, ib. interprr. p. 251. Schol. Venet. ad Iliad. XVI. 233 sq. Heyne Exc. II. ad Iliad. I. I. p. 283 sqq), auf welche Wortform gestützt Ritter (Vorhalle p. 390 ff) das Thessalische Heiligthum des Zeus mit dem Dienste des Indischen Buddha in Verbindung bringt. Früher (Gron. Thesaur. VII. p. 321.) wollte man in dem Namen Bodona ein Haus des Adon finden. Andere wollten aus dem Namen Dodona bald eine Niederlassung der heiligen Tauben (nach Herodotus II. 54 ff.), bald ein Kessel- oder Beckenorakel herausdeuten. Die Arten der Orakelertheilung deuten auf die Vorstellungen der Pelasgischen Stämme von ihrem Naturgotte; z. B. das Prophezeien aus Becken und Kesseln (Spanh. ad Callim. Del. vs. 284.). Die heilige Eiche war Geberin der ersten Nahrung, Lebensbaum, und der Gott als erster Nährvater hat sie zu seinem

4) S. das Fragm. des Hesiodus bei Strabo VII. p. 327. p. 470 sqq. Tzsch. Schol. Sophocl. Trachin. v. 1174 (1164. Erf.). Steph. Byz. v. Δωδώνη p. 319. Berkel. ib. interprr. Clavier zum Apollodor. I. 35. p. 78 sq. und in den Memoires sur les oracles p. 9 sqq. Ritter in der Vorhalle C. II. p. 386. Dagegen Müller Aeginetic. p. 159.

Symbol, ja er hauset darin, er heifst Phegonäus; das Rauschen ihrer Blätter, Vogelstimmen aus ihren Wipfeln, geben des Gottes Daseyn kund, und sind Winke für die Fragenden [5]). Rauchopfer wurden unter ihr angezündet (Sil. Ital. III. 69.), wie unter den Druideneichen. Da war auch eine Wunderquelle, die mit den Tageszeiten stieg und sank (Sen. Nat. Quaest. III. 16.). Ueberhaupt zeigt sich in diesem Dodonäischen Dienste ein gewisser tellurischer Charakter. Dieser Juppiter war auch mit Aidoneus ein und derselbe. In dieser Eigenschaft heifst dieser auch Eubuleus, der gute Berather (Nicand. Alexiph. v. 14. ib. Schol. p. 31. ed. Schneid.); gab ja Zeus aus der Erde und von den Bäumen Nahrung und Rath den bedürftigen und unwissenden Menschen. Dieser alte Hort (ἄναξ) von Dodona wird in Athen Vater von drei Horten (ἄνακες), die er mit der Proserpina erzeugt; sie heifsen Eubuleus (wie der Vater), Dionysus und Zagreus (Cic. de N. D. III. 21. p. 586. ib. Cr.); das heifst: Zeus, der Lebensquell in der Erde, gesellt sich zu die fliefsende Triebkraft (Proserpina-Dione), und erzeugt die begeisternden Dünste aus der Erde und der Bäume und Pflanzungen buntes, frisches Leben.

Von der Gestalt des Zeus zu Dodona meldet die Stiftungssage beim Herodotus (II. 54), dafs von der Thebaïs aus eine Priesterin zu Ammonium in Libyen ein Orakel des Zeus gründete, eine andere zu Dodona. Dort wurde er Widdergott, hier walteten Stierattribute vor. Da hatte er Aehnlichkeit mit dem Dionysus, und Achelous, der Wasserstier, tritt in dieser Religion bedeutend hervor. In Aegypten hatte Amun (der Widdergott) den Osiris (den Stiergott) zum Sohn

5) S. über die heilige Eiche Plut. Vit. Coriolan. c. 3. Tzetz. in Lycophr. vs. 16. p. 291. ed. Müller. Eustath. ad Odyss. XII. 357. p. 494. Bas. Suidas III. p. 596. Kust.

angenommen. Von Phönicien kommt Juppiter als Moloch nach Creta. Die Phönicier, welche die Dodonäische Priesterin nach Epirus verkauft hatten (Herodot. l. c.), konnten dorthin eben so gut einen Stiergott, einen Moloch, bringen [6]).

Die ursprünglichen Vorstellungen vom Zeus von Creta nehmen im Wesentlichen denselben Gang [7]). Hier war ein uralter Sitz Aegyptischer und Phönicischer Pflanzer; das zeigt das Labyrinth, die Grottentempel, die Idole mit Stierattributen u. s. w. Im Cretischen Göttergeschlechte tritt obenan Uranus (der Himmel), ihm folgt der Zeitgott Kronos, der mit der Rhea (dem fliessenden Elemente, Tethys zu Dodona) den Zeus [8]) zeugt. Dieses System wurde das herrschende in Griechenland und blieb es. Das Dodonäische fafste in den nordwestlichen Gegenden und in Italien Wurzel [9]). Der ganze Dienst war ursprünglich hauptsächlich Sonnen- und Mondsdienst. Juppiter war hier in ältester Zeit gedacht als Stiergott, als Sonnenstier, als Juppiter-Moloch, und seine Tochter Dictynna als der Mond, als die Strahlenwerferin (von δίκειν), die bald als Britomartis (süfse Jungfrau), bald als Pasiphaë (Allleuchterin), bald als Artemis vorkommt [10]).

6) Den Juppiter Ammon s. in den Abb. zur S. u. M. T. VI. nr. 5; mit dem Widderkopfe T. V. nr. 2; den Zeus Dodonäus zwischen zwei Bäumen, worauf Tauben sitzen, T. V. nr. 10. Erkl. p. 14.

7) Ueber Creta s. Savary lettres sur la Grèce nr. XXIII. XXV. XXXIV. vgl. Dicæarchi Βίος Ἑλλάδος in den Meletemm. III. p. 208 sq.

8) Den dritten Juppiter der Systematiker; Cic. de N. D. III. 21. p. 585. ib. Cr.

9) Ueber den Italischen Hauptnamen Juppiter oder Jupiter s. Forcellini Lex. Lat. s. v. Wolf im Museum der Alterthumswissensch. I. 3. p. 583. Dagegen Fea zu Horat. Carm. I. 2. 30. p. 5. ed. Heidelb. Vergl. die Anm. zu Cic. de N. D. II. 25. p. 305.

10) Die Cretische Dictynna hatte einen Kranz von Dictamnus; s. Schol. ad Eurip. Hippol. v. 58. 73. ib. Valcken. Philochori Fragmm. p. 88.

§. 3.

Zeus der Priesterlehre.

In dem Verse des alten Ennius:

Adspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem [11])

ist Juppiter, elementarisch genommen, das Firmament, so wie er bei Horatius (Od. I. 1. 25.) meteorologisch genommen ist. Er bezeichnet in so fern im Allgemeinen die Natur mit ihren Erscheinungen, im Guten und Bösen. Im kalten Norden ist er daher malus Juppiter (Hor. Od. I. 22. 19.); ja er wird selbst zum Hagelschlag (Virg. Georg. II. 419.). Auch personificirt sich jede Jahreszeit als Juppiter [12]), und er ist also selbst das Jahr, das sich in die drei Jahreszeiten aufrollt. Diesen Juppiter hatte auch die älteste Bildnerei verherrlicht. Zu Larissa (Paus. Corinth. 24.) war ein Schnitzbild desselben mit zwei Augen am gewöhnlichen Orte, und einem dritten auf der Stirne. Das ist Juppiter, sagt Pausanias, der im Himmel, unter der Erde (als Pluto) und im Meere (als Neptun) regiert; und doch nur Ein Gott ist. So spricht Proclus (ad Plat. Cratyl. mitgetheilt zu Cic. de N. D. III. 21. p. 584. S. jetzt dieses Scholion bei Boissonade p. 90.) von einer demiurgischen Trias, Zeus κατ' ἐξοχήν, Zeus Poseidon und Zeus Pluto, deren erster der Vater, Poseidon die Kraft, und Pluto der Geist sey. Das ist die Hellenische Trimurti, die aus einander fuhr und hernach drei besondere Juppiter lieferte, und die untergehen mufste, als die Kunst der Hellenen den Zeus (des Phidias) als Hellenenkönig zu Olympia darstellte. Aber gerade zu Olympia war ein altes Schnitzbild des Zeus, das gegen Morgen sah, auf einer Hand einen Adler hatte, in der

11) Cic. de N. D. II. 25. p. 306 sq. ib. annott.

12) Juvenal. Sat. V. 78. Statius Theb. III. 26. Ovid. Fast. II. 299.

andern den Blitz, auf dem Haupte einen Kranz von Frühlingsblumen (Pausan. Eliac. I. (V.) c. 22. §. 4.). Das ist ein Juppiter vernus, der einen Wink giebt, dafs die drei Augen des Larissäischen Zeus auch auf die drei Jahreszeiten bezogen werden konnten. So suchte eine unbeholfene Symbolik jene Ahnung von einem einzigen Unendlichen in rohen Tempelbildern zu versinnlichen. Hätten wir noch die alten Tempellieder, es wäre uns Alles viel klarer. In einem merkwürdigen Bruchstücke des alten Pamphos bei Philostratus (Heroic c. 2. p. 98. ed. Boiss.) kommt Zeus als Käfer vor, umhüllet mit dem Miste der Schafe, Rosse und Mäuler: ganz nach Aegyptischer Vorstellung, wo der aus dem Miste erzeugte Käfer die heiligste Tempelhieroglyphe mit der Idee des Lebens und der Palingenesie war. Es ist also hier dieser Juppiter als Käfer die befruchtende, nährende Kraft, τὸ ζωογονοῦν.

Der Hymnus an Zeus bei Stobäus (Ecl. I. p. 40 sqq. Heer.) ist auch ein Ueberrest jener bedeutsamen Tempelpoesie, wo die höchste göttliche Einheit, in einem körperlichen Ganzen, versinnlicht ist in einem menschlichen Riesenleibe, und das Universum menschliche Gestalt angenommen hat. Das Alles ist mit den Indischen Mythen und Gebilden auffallend verwandt und hängt mit dem Indischen Pantheismus zusammen.

Erst aber, als der Anthropomorphismus sich nicht mehr halten konnte, forderte die Philosophie Rechenschaft über das göttliche Wesen. Da gründeten sich die ersten, noch ganz priesterlichen, Jonischen Philosophenschulen. Da sah Pherecydes (Fragmm. p. 44. ed. Sturz.) in Zeus den Aether (nach dem Magiersysteme); der Stoiker Chrysippus den allgemeinen Lebensquell, die Lebenskraft in allen Wesen [13]), Plato den Welt-

13) Stob. Eclog. I. p. 48. ed. Heeren. Senec. Epist. IX. Dazu Muret.

baumeister und die Providenz [14]). Bei Porphyrius (Stob. l. c. p. 46.) erscheint Zeus in alttheologischer Ausdrucksart als höchste Ordnung in der wirklichen Welt, wie Kronos die höchste Ordnung in der intelligibeln Welt ist. In dieser Eigenschaft geht aus seinem Haupte hervor die Athene, die Einheit, die sich ihrer selbst als Weisheit bewufst ist, und darnach handelt (s. Meletemm. I. p. 45.). Ist aber Zeus die Einheit, so ist er auch die in der Einheit begriffene Vielheit; d. i. Zeus ist zugleich die formenreiche, bunte Natur oder Dionysus; er ist es nämlich potentiâ, nicht actu. Die Natur, als werdend gedacht, entwickelt sich in einer Dreiheit von Zeiten; das ist das alte natürliche Jahr. Als solches hat Zeus drei Gesichter. Das heifst in der Cretensischen Theogonie: Zeus hat drei Töchter, die Horen, welche er mit dem Urgesetz, der Themis, erzeugt: Dike, (das Recht, als menschliches), Eunomia (die Gesetzmäfsigkeit) und Eirene (den Frieden). In dieser Hinsicht heifst er auch Schicksalslenker (μοιραγέτης). Calendarisch sind also die Horen die Jahreszeiten, ethisch genommen sind sie den Titanen, den regellosen Naturkräften, entgegengesetzt als Ordnungsstifterinnen.

In Carien hatte man einen kriegerischen Zeus, Labrandeus genannt [15]), mit einer doppelten Streitaxt in der Hand. Er ist derselbe mit dem Zeus ἄκριος und

Opp. III. p. 83. ed. Ruhnk. Stob. Ecl. I. p. 30., wo des Cleanthes Hymnus an Zeus steht, deutsch von Herder in den Zerstr. Blätt. II. p. 209. neuerlich herausg. von Schwabe: Specimen theol. exhib. Κλεάνθους ὕμνον εἰς Δία, Jen. 1812; auch in den Gnomicis Grr. bei Weigel p. 82. 83. (Lips. 1817.).

14) Plat. Phaedr. c. 26. p. 246. p. 41 Bekk. Stob. l. c. p. 51. Ast. ad Plat. Phaedr. p. 297. und in den Additamm. ad calc. Reip. p. 654 sq. Eustath. ad Odyss. M. p. 476.

15) S. Jablonski de Ling. Lycaon. mit Te Waters Zus. p. 87. vgl. Herodot. V. 119. Siebelis ad Demonis Fragmm. p. 21. 82 sq.

κεραύνιος, der von den Höhen Donner und Blitze sendet, der durch seine Donnerkeile die Wolken zertheilt, und in stürmischen Regengüssen herabfährt (Ζεὺς καταιβάτης [16]), Juppiter pluvius), oder in befruchtenden Frühlingsregen. So wird er zur lauen Luft, und heifst bei den Cretern überhaupt der Milde (ἤπιος); aber in so fern er den Feinden schrecklich ist, heifst er Ἀλάστωρ (Juppiter ultor, auch Ζεὺς Μήστωρ, der den Feinden Furcht sendet) [17]). Seinen Günstlingen aber ist er Ζεὺς Φύξιος [18]), der die Feinde zur Flucht zwingt; er ist Ζεὺς ἐλευθέριος (Paus. IX. 2. 4 und 5. Pind. Olymp. XII. 1. Jacobs. Animadvv. ad Anthol. Gr. T. VI. p. 227.), der die Fesseln der Nationen löset, und zugleich in höherm Sinne der, welcher die Seele aus den Mühseligkeiten des Lebens in ihr wahres Vaterland zurückführt (Lipsius ad Tacit. Annal. XV. 64. XVI. 35.).

Jener Zeus Μοιραγέτης aber ist nicht sowohl Entscheider, als Austheiler des Schicksals, Verleiher dessen, was die Μοῖρα unabänderlich verfügt hat (Paus. Phoc. 24. 4. Böttiger Kunstmythologie des Zeus p. 27 ff.). In dieser Hinsicht heifst er Νεμέστωρ (Zutheiler) und Ταμίας (Schaffner). Er hat nur die Wagschaale für das Leben und den Tod der Sterblichen, er kann im Kampfe blos die Seelenwage prüfen, um zu bestimmen, wer sterben oder wer leben soll [19]).

16) S. P. Burmanni Jupiter Fulgerator, Leid. 1734. Meletemm. I. p. 9.

17) Hesych. v. ἀλάστωρ. Dammii Lex. p. 1480. (wegen Μήστωρ); Apollon. Lex. Hom. p. 459. Toll. Heyne Obss. ad Iliad. IV. 328. VII. 366. VIII. 22.

18) S. Philemon Lex. Technolog. p. 113. Schol. Apollon. Rhod. IV. 699. Kuhn ad Pausan. III. 17. p. 252.

19) Iliad. XXII. 209 ff. VIII. 69. Cic. de N. D. I. 15. ib. Cr. p. 67 sq. Die Wage am Himmel hiefs auch bald Dike (justitia) bald Asträa, Juppiters und der Themis Tochter; s. Hygin. Poët. Astron. 25. p. 477. Staver. ib. interprr.

§. 4.

Zeus als Rechtsquelle und Rechtskörper.

Der in Hymnen ihm beigelegte Name βασιλεύς und πατήρ [20]) eröffnet eine neue Begriffsreihe. Der Begriff König hat sich aus dem des Hausvaters und Hausherrn organisch entwickelt. Dem von Homerus (Odyss. IX. 114 ff.) geschilderten Cyclopischen Leben unter Kronos (der blinden Zeit, der blinden Gewalt der Urwelt, wie ihn die Alten deuteten) ist der bürgerliche Verein, πολιτεία, entgegengesetzt, welche durch den ersten πολιεύς, den Burgherrn Zeus, an die Stelle des isolirten Waltens der Hausväter, der rohen, sorglosen Oekokratie, trat. Er ist der Mittelpunct der dreierlei Arten von Gemeinschaften, die die alten Griechen als ursprüngliche setzten, der πάτρα, der φρατρία und der φυλή (Dicaearch. ap. Steph. Byz. p. 632 ed. Berkel.) [21]), und nimmt von diesen Familien- und bürgerlichen Eintheilungen mehrere Beinamen an. Wie aus der Idee des Zeus als des Lebensquells das Dogma von der Weltseele ganz folgerecht entwickelt wird; so bildet sich aus der Vorstellung Zeus des Königs die andere Idee von einer kosmischen Intelligenz, oder von einem allgemeinen höchsten Weltgeiste (νοῦς), als dem Grunde von Allem, was in der ganzen Natur vernunftmäfsig erscheint (Plat. Phileb. p. 30. Steph.). Beide Begriffsreihen beruhten offenbar auf orientalischen Anschauungen, die oben angedeutet sind.

20) Sein Name Ζεύς und Δίς bezeichnet ihn als das waltende Leben beides der Natur und des Geistes; Plat. Cratyl. p. 396. a. Statt βασιλεύς heifst er auch ἄναξ, Iliad. XVI. 233 sqq. vgl. Aeschyl. Pers. 5. Spanh. ad Callim. Jov. 2. Besonders hiefs er zu Athen König, Spanh. ad Aristoph. Plut. 1096.

21) Schol. Pind. Pyth. VI. 5. und die Ausleger zu Nem. IV. 79. Müller in den Aeginet. p. 138 sq.

Die populäre Vorstellung vom Griechischen Zeus als Hausvater und König ist folgende.

Zeus, durch Rhea's List geborgen [22]), wird zwei Ammen anvertraut, der Ἴτη (der Unternehmenden, Thatfördernden) oder Ἴδη, und der Ἀδραστεία (der Hindernden, Rathschläge Zernichtenden) [23]). Pausanias kennt mehrere Ammen des Zeus (Arcad. 47. 2.), darunter die Neda (s. über diese Cr zu Cic. de N. D. III. 21. p. 592.). Callimachus (Hymn. in Jov. 47 sq.) singt: »Dich schläferte ein Adrastea in der goldenen Wanne«, wo der Scholiast bemerkt, Adrastea sey Schwester der Cureten. Bei Proclus aber (in Tim. V. p. 323.) heifst es: »Der Demiurg, wie Orpheus sagt, wird von der Adrastea aufgezogen, mit der Ananke aber zeugt er die Heimarmene.« — Jene beiden widerstreitenden Kräfte werden dem Knaben Zeus zugesellt; denn die Thatlust (Ἴτη) beschliefst Manches zu rasch, was rückgängig gemacht werden mufs, dessen Folgen völlig aufgehoben werden sollen (Ἀδραστεία, von ἄδραστος). So von Ite und Adrastea erzogen [24]), besteigt er den Thron seines Vaters, er wird Vater der Götter und Menschen, wo ihm dann zur Seite treten Κράτος und Βία, Kraft und Gewalt (Callim. Hymn. in Jov. 67.); denn er ist oberster Gerichtshalter, und als König Urquelle von allen Königsrechten [25]). Als später die Könige, die Stellvertreter dieses höchsten Königs auf Erden,

22) S. Bekkeri Anecdd. Grr. T. I. p. 224. Juppiter wurde auch selbst als Stein verehrt. Das war der Zeus Κάσιος; s. Jacobs über den Reichthum an plast. Kunstwerken p. 48 f. Millin Galerie Mythol. T. X. nr. 40.*

23) Plutarch. Symposiac. III. 9. p. 657. E. p. 681. Wytt.

24) S. was Spanh. ad Callim. Hymn. in Jov. über die Erziehung des Zeus zusammengestellt hat.

25) Aeschyl. Agam. 42 sq. Schol. Aristoph. Av. 1540. Iliad. I. 233. Homer. Briefe p. 21 sq. Callim. H. in Jov. 79. Hesiod. Ἔργ. 38.

abgeschafft wurden, blieb doch auch in den Freistaaten Zeus in der Andacht des gläubigen Hellenen als ältester Stadtkönig und Burgherr (z. B. zu Athen als πολιεύς, πολιοῦχος, s. Meletemm. I. p. 17. Hemsterh. ad Aristoph. Plut. p. 261. vgl. Plutarch. Coriol. c. 3.) lebendig. Er sollte nun die Obhut der Stadt übernehmen, als der grofse Δικαςπόλος, Gesetzesausführer, in dessen Namen die Richter Recht sprechen. In dieser Eigenschaft stehen ihm zur Seite die Δίκη, Verwalterin des menschlichen, und die Ὁσίη, des göttlichen Rechts; und so ist er Rechtsquelle für das Priesterrecht wie für das Laienrecht. Darum heifst er denn auch Ζεὺς ἀγοραῖος, denn er hatte z. B. auf dem Markte zu Athen seinen Altar (Hesych. I. p. 62 Alb.), als Beschützer der Redlichkeit im Handel und Wandel. Unter den Schutz des Juppiter Agoräus war aber auch die öffentliche Beredtsamkeit gestellt, und in so fern gesellte er sich seine Töchter, die Musen, bei [26]). Rathsherren mufsten zum Juppiter βουλαῖος, dem Berather, und zur Minerva beten. Den Philosophen ist Zeus der Anfang und die Wurzel aller Gerechtigkeit, und nur durch ihn vermögen wir zu bestimmen, was Recht und Unrecht ist [27]).

Allmählig erweiterte sich der Begriff des Zeus πολιεύς, wie die Bedeutung der πόλις (der alten Burg der Könige) bis zur Stadt und Bürgerschaft. Die Religion aber sorgte dafür, dafs das alte Gesammtbewufstseyn, wonach sich alle Bürger wie in einem Familienverein fühlten, nie ganz untergieng. »Zeus heifst auch Γε-

26) Plutarch. de Genio Socr. p. 589. p. 377. Wytt. vergl. Stanley ad Aeschyl. Eumenid. vs. 976 (971 Sch.).

27) S. Chrysippus ap. Plutarch. de Stoic. Repugn. p. 1035. C. T. V. p. 215. Wytt. Ueber diesen Juppiter als göttlichen Rechtskörper s. Cic. de N. D. I. 15. p. 70. Cic. de Legg. II. 4. 10. p. 118. Goerenz. vgl. Plat. de Legg. init. Cic. de Legg. I. 5. 15.

νέθλιος, sagt Pseudo-Aristoteles (de Mundo VII. 5 p. 313. ed. Kapp.), und Ἑρκεῖος und Ὁμόγνιος und Πάτριος von der Gemeinschaft, worin er mit diesen Verhältnissen steht.« Also Stadt und Haus ist unter Juppiters Schutz gegeben. Die Bürgerabtheilungen tragen oft die Namen göttlicher Schutzherren. Im alten Attica (Pollux VIII. 9. §. 109) haben die vier φύλαι unter dem Erichthonius die Namen Διάς, Ἀθηναΐς, Ποσειδωνιάς, Ἡφαιστιάς. Diese vier Gottheiten waren die Besitzer des Attischen Bodens, und Zeus war unter ihnen der erste. Gemeinsam feierten ihm jährlich die Bürger ein Sühnfest (Διάσια), und in dieser Beziehung hiefs er der Versöhnte, Μειλίχιος, oder auch der Versöhner [28]. Das war ein Fest der städtischen Familie. Dafs der Begriff von Haus und Hof dabei nicht vergessen war, sehen wir auch daraus, weil von der Erkennung des Zeus Ἑρκεῖος (der von Hofraum und Hofbezirk, ἕρκος, den Namen hatte) der Besitz des Bürgerrechts abhieng [29]. Auch von den Curien hatte Zeus einen Namen, Ζεὺς Φράτριος, so wie es auch eine Athene Phratria gab (Platon. Euthydem. p. 302.). Diese Götter waren die Stadt-Penaten von Athen; sie sollten die Stadt schützen, wie jeder Einzelne von seinen Haus-Penaten seinen Haussegen erwartete. Sie hatten in den Rathsversammlungen ihr ἱερόν, zu ihnen beteten die Mitglieder beim Eintritt [30].

Auch das religiöse Band der Geschlechter, Familien und Hausgenossenschaften bildet sich aus der Idee eines göttlichen Hausvaters heraus. Das beweist eben der oben

28) Thuc. I. 126. ib. Schol. vgl. Schol. Aristoph. Nub. 407. Hemsterh. ad Lucian. Timon. Vol. I. p. 351. Bip. Meletemm. I. p. 17.

29) S. Harpocrat. in Ἑρκεῖος Ζεύς p. 171. Gron. Pollux VIII. 9. 85. ib. Hemsterh. p. 906.

30) Antiphon. p. 146. p. 789. Reisk. Schoemann de Comit. Ath. X. p. 306. Pausan. I. 3. 4.

genannte Ζεὺς φράτριος, Ζ. ἑρκεῖος, Ζ. ὁμόγνιος [31]), dann der Ζ. συγγένειος (Juppiter affinis) [32]). Die Theologen nannten ihn Allerzeuger (Orph. Hymn. XV. [14.] 7.). Das war seine kosmische Würde als Welterzeuger. Aber auch im Leben des einzelnen Menschen zeigte er sich wirksam, und der Allerzeuger war auch der Gott, der die Saat des Kindes (σπορὰν παιδός, Plato de Legg. V. 2. p. 729. p. 163. Ast.) in jedem Mutterschoofse beförderte.

§. 5.

Zeus als himmlischer Vater, als Hausvater.

Hier begegnet uns wieder der fruchtbare Urbegriff des Zeus ἑρκεῖος. Der Burgbezirk, ἕρκος, schliefst alle Güter, aber auch alle Satzungen des patriarchalischen Vereins in sich. Die Ehe des Zeus und der Here ist das Vorbild aller Ehen auf Erden, ein ἱερὸς γάμος, eine Weihe [33]). Darum heifst Juno τελεία, dann auch γαμήλιος, pronuba. Von der ersten nächtlichen verborgenen Umarmung heifst sie Νύχια und Μύχια, und diese nächtliche Juno ist mit Latona (der Nacht) ein und dasselbe Wesen. Oder man sagte auch, Juno ist die Erde, Latona die Nacht, d. i. der Schatten der Erde [34]). Weil nun Ehestand und Ackerbau in natürlicher Verbindung stehen, so herrschen auch agrarische Bilder und Ausdrücke in den ältesten Vorstellungen von der Ehe vor. Hierher gehören hieroglyphische Personificationen, z. B. die vom Ochsenanjocher Buzyges, vom doppelleibigen

31) Eine höhere Deutung dieses Ζ. ὁμ. lesen wir bei Cic. de Legg. I. 8. ib. Davis.

32) S. Schol. ad Lucian. Timon. §. 51. p. 120. Bip. Suid. I. p. 43 sq. Kust. und Ammonius in Ἀγχιστεῖς p. 31. ib. Valckenar. Animadvv. C. I. p. 4—9.

33) Vgl. Böttiger: Die Aldobrandinische Hochzeit p. 63. 126 ff. 163.

34) S. Plutarchi Fragmm. Vol. X. p. 756 sq. ed. Wytt.

Cecrops, der die Ehe gestiftet; der Ausdruck, es geschehe die Ehe: ἐπ' ἀρότῳ παίδων γνησίων i. e. ad arationem filiorum germanorum (Plato Cratyl. p. 78 Heindf. Böttiger Aldobr. Hochz. p. 166 ff.). Darum ist der Zeus ἑρκεῖος auch Vorsteher der Frauen, die sich in das Joch der Ehe begeben, deren Gränze der Hofraum des Hauses, deren Pflicht das οἰκουρεῖν ist (s. Commentatt. Herodott. I. p 239.). Darum ist Juppiter auch Juppiter Custos, der Wächter über die Hausehre der Frauen.

Hieran reihen sich nun in dieser Hinsicht mehrere Beziehungen dieses Gottes auf die wichtigsten Verbindungen des Lebens und der menschlichen Gesellschaft. Darum giebt es einen Ζεὺς ἱκέσιος, ἐφέστιος, φίλιος, ἑταιρεῖος, ξένιος, ὅρκιος [35]). Besonders aber kommt er hier auch als Bluträcher in Betrachtung, wo er Ζεὺς παλαμναῖος heifst, und als Entsühner von unfreiwilligem Morde καθάρσιος, und in so fern die unfreiwilligen Mörder bei ihm Schutz suchen, Ζεὺς προςτροπαῖος, ἀφίκτωρ; endlich auch συκάσιος wegen der Feigen, deren man sich bei Entsühnungen bediente [36]).

§. 6.

Fortsetzung.

Aber in so fern das Haus auch Besitz gewährt, liegt in dem Begriff des Juppiter ἑρκεῖος auch der eines Beschützers Alles dessen, was dem Römer familia heifst, aller Habe, aller Hausrechte u. dergl. Er ist der Pena-

35) Schol. Eurip. Hecub. 345 (342 Matth.). Ueber das Folgende s. Aristot. de mundo VII 6. Hesych. II. p. 841 sq. u. p. 1052 sq. Photii Lex. p. 271. Herm. Reisk. Indic. Demosth. p. 526 u. 646. Die Vorrede zu Ephori Fragm. p. XXIX. Taylor ad Lysiae Epitaph. p. 71 sq. Reisk. Aeschyli Supplic. 1 und 244.

36) S. d. Stellen in den Meletemm. I. p. 16 sqq. not. 6 und 9. Zum Z. ὅρκιος s. das Orakel, das den Meineid zu verhindern suchte, bei Herodot. VI. 86. 3. ib. interpp. Heyne ad. Iliad. IX. v. 498 sq. Huschke in Matthiae. Miscell. philoll. I. p. 20.

te, der dem Hause Segen giebt, des Hauses Sittenzucht bewahrt, und den Bruch der Treue straft (s. die Commentatt. Herodott. I. p. 236—239.). Der Untergang Troja's z. B. ist eine Folge der Verletzung der Gastfreundschaft, des Bruches der ehelichen Treue, der Beleidigung des Zeus ἑρκεῖος (s. Virg. Aen. II. 506. ib. Heyne. Pausan. Corinth 24. 5. Arcad. 46. 2. Meletemm. I. p. 17. not. 7.).

Aber auch über Freundestreue wacht Juppiter Herceus. Hievon ist ein schönes und belehrendes Beispiel die Geschichte des Phrygischen Königssohnes Adrast, den Crösus vom unvorsätzlichen Brudermorde entsühnt, dem er seinen eigenen Sohn zur Obhut giebt, welchen dann Adrast wieder unfreiwillig auf der Jagd tödtet; worauf Crösus klagend zum Zeus καθάρσιος, ἐφέστιος und ἑταιρεῖος ruft, weil der Gastfreund in seinem Hause gesühnt worden, weil er (Crösus) ihm in seinem Hause Obdach und Nahrung gegeben, und weil er den Flüchtling als Wächter seines Sohnes ausgesendet habe (s. Herodot. I. 35—45.).

§. 7.

Der Zeus des Phidias als Hellenischer König und Gott-Vater. — Die Olympischen Spiele.

Alle bisherige Begriffe von Zeus waren in alten Liedern und Tempeln bedeutsam genug angedeutet worden. Aber erst durch Phidias bekam der Grieche die sinnliche Darstellung des ganzen Vereins jener Begriffe, der Sage nach, nach den bekannten Homerischen Versen (Iliad. I. 528 ff.) entworfen und ausgeführt, die den Zeus als Herrn der Natur und Gebieter der Götter und Menschen, und zwar in dem Moment abbildete, wo er, als Ζεὺς ἐπινεύων, Gewährung winkt. Das war das Hauptbild des Hellenischen Gottvaters, am Hauptorte der

Panhellenischen Spiele zu Olympia, die ein Sohn des Juppiter und ein von Juppiter eingesetzter König, Hercules und Pelops, gestiftet hatten. Der Sonnensohn Hercules hatte auch zu Chemmis Segensspiele, wann er als rüstiger Kämpfer im Thierkreise den Scheitelpunct erklimmt hatte, wenn die gereifte Sonne gereifte Erndte brachte [37]. — Wer sich zum Hellenenbunde hielt, sanctionirte diese alten Jahresspiele. Man wählte Ἑλλανοδίκας, die über Sinn, Zweck und Absicht, über Ordnung und Zucht bei dieser Feier wachen mufsten. Von ihnen empfiengen die Sieger den Olivenkranz (s. Meletemm. I. p. 4 sq.), als würdige Nachfolger der Göttersöhne, welche Jahressegen und Recht gegründet, sie selber nur Nacheiferer des gröfsten Vaters, der der erste Kämpfer über die finstern Erdmächte gewesen war, und nun thronte als der gnädig gewährende Herr der Natur. Das war sein kolossales Bild, von Phidias geschaffen [38], in grofsartigen Formen und mit höchster festlicher Pracht, auf der rechten Hand die Siegesgöttin, die ihn, den ersten Sieger, selbst bekränzt, in der linken den Scepter mit dem Königsvogel, umgeben von den Horen (den Ordnungsgenien) und von den Grazien, zu seinen Füfsen die geheimnifsvollen Sphinxe, in seinem göttlichen Angesicht die drei höchsten Eigenschaften Macht, Weisheit und Güte aus-

37) S. Herodot. VI. 127. Pausan. V. 1. 2. 3. VI. 22. 2. Schol. Pind. Ol. I. 144. Apollodor. II. 15. ib. Heyne. Vom Pelops s. Schol. Pind. Olymp. I. 114—127. Hygin. Fab. 253.

38) S. Böttigers Andeutungen p. 94. Siebenkees üb. den Tempel und die Bildsäule des Jupp. zu Ol. p. 39. Völkel üb. d. Bilds. des Jup. p. 20 ff. Tölken de Phidiae Jove Olympio, Gotting. 1810. Haus Saggio sul tempio e la statua di Jove Olympio, Palermo 1814. und besonders Quatremère de Quincy le Jupiter Olympien p. 256 sqq. p. 268 sqq. und die Kupfertafeln XI — XVII.

sprechend; eine höchste Gottheit in Menschengestalt (Liv. XLV. 28).

§. 8.

Zeus der Olympische und Panhellenische.

Der Name des Olympischen Juppiters verräth uralte Verehrung der Berge. »Der Lycäische Berg hiefs, sagt Pausanias (Arcad. 38, 1.), auch Olympus, nach Andern die heilige Höhe. Auf ihm soll Juppiter erzogen worden seyn.« Was Homerus vom Olympus sagt, zeigt, dafs die älteste Volksmeinung das Olympische in einem solchen Sinne nahm, dafs man nicht wufste, ob von himmlischen Dingen oder von Dingen auf Erden die Rede war. Das Nationalgefühl vermischte Irdisches und Himmlisches. Allenthalben waren Olympi, Götterberge, deren Gipfel sich in den Wolken verloren 39), und wo die Fülle der Bergwasser und die reiche Vegetation an die verborgenen Kräfte der Natur erinnerten. Das gilt besonders von dem zwischen Thessalien und Pieria 40), den das grofse Nationalepos vor allen andern verherrlichte. Aber auch Elis in Südgriechenland hatte seinen Olympus (Schol. Apollon. Rhod. I. 599.), wo von alten Zeiten her Jahresfeste angeordnet waren. Die diese Berge, deren Wolkengipfel die Geheimnisse der Göttergeburt verbargen, umstrahlende Herrlichkeit hatte sie in den Augen des Volks nicht nur göttlich, sondern selbst zu Göt-

39) Von dem Phrygisch-Mysischen s. Sestini Voyage dans la Grèce Asiatique XVIII. p. 143 sq. Die Stellen der Alten über ihn s. in den Fragmm. Historr. Grr. antt. p. 177 sqq.

40) Voyage du jeune Anach. III. p. 384 sqq. ed. stereot. Par. 1817. Larcher zum Herodot. T. VIII. p. 389. Heyne zu Iliad. I. 494 sqq. (Excurs. VIII. p. 187.)

tern gemacht *). Doch im **Volksdienste** der Griechen mufste der mystische Naturinstinct einem helleren Bewufstseyn Platz machen. Sie nähern sich den Persern mehr, die auf der Berge Gipfel opfern und beten, und den **ganzen Umkreis des Himmels Zeus nennen** (Herodot. I. 131). Des Himmels Umfang ist dort der **Thatenkreis** des Ormuzd. Er durchschreitet alle zwölf Zeichen des Thierkreises, streitend, richtend, schreckend, begnadigend; und er begnadigt die Heroen und die Stammkinder derselben, die ihm auf dieser Bahn nachfolgen. So geht die astronomische Ansicht des Nationalgottes in die menschliche und practische über, und so wird er in dem Nationalgefühle der Griechen Beschützer und Vorbild aller Hellenen, Ἑλλήνιος, Πανελλήνιος [41]). Wendete sich nun der **Hellenische** Zeus mehr dem **Leben der Völker** zu, so ward im **Olympischen** beides, das **Natur-** und das **Volksleben**, angeschaut. In der Grundanschauung war beides ursprünglich eins Die Olympier waren ja Calendergötter, und den Zeus hatten die ältesten Priester aus den Thierkreisen Babylons und Aegyptens den Griechen zugebracht. Er kam auch zuerst in Thiergestalt aus der Thebais. Abstammend aus der ungemessenen Zeit, aus dem verbor-

*) Wenn hier (im gröfseren Werke II. p. 534—536. not. 117) der Begriff des Olymp und des Olympischen entwickelt und die Vermuthung geäufsert wird, dafs man auch von Olympischen Gesetzestafeln und von Olympischen Gesetzesrollen des Juppiter geredet habe, welche von der Haut der Ernährerin des Zeus, der Ziege Amalthea, genommen worden, und die geheimnifsvollen Rathschläge des Juppiter enthalten haben, so mufs zur Ergänzung des Ganzen dieser Vorstellung hier gleich bemerkt werden, dafs *in* der Römischen Sage jenes alte Weib, das dem Römischen Könige die Sibyllinischen Bücher überbrachte, gerade mit demselben Namen **Amalthea** benannt wird. *Cr.*

41) Herodot. IX. 7. 1. Auch der Zeus Eleutherios bei Platäa wurde, wie jener, nach und nach zum Gemeingotte.

genen Schoofse des Kronos, macht Zeus den Uebergang zu einer andern, der begränzten Zeit (Aristoteles de Mundo VII. 4. p. 312 Kapp.). Er geht im Frühlingslichte des Widders auf, und thut seine Macht kund bald durch Blitze und Donner und Regengüsse, bald in ätherischer Heiterkeit. Durch beides giebt er Früchte und Nahrung. Darum heifst er ἀστραπαῖος und βρονταῖος und αἴθριος oder αἰθέριος und κεραύνιος und ὑέτιος und ἐπικάρπιος, endlich als Gebieter der Winde auch οὔριος.

Späterhin schied dann, den alten Begriffen nicht zuwider, der logisch sondernde Verstand einen elementarischen Juppiter (στοιχειακῶς), die reine Himmelsluft und die obere Hemisphäre; einen psychischen (ψυχικῶς), den Geist (νοῦς), und einen pragmatischen (πραγματικῶς): Zeus, den König (Meletemm. 1. p. 43 sq.).

§. 9.

Zeus, der vergötterte Mensch.

System des Euhemerus.

Nach langer Uebung ihrer Kraft wendete endlich die Philosophie ihre Waffen gegen die religiösen Volksideen. Zu des Königs Cassander Zeit that diefs zuerst gegen das ganze Religionsgebäude Euhemerus der Cyrenaiker. Dieser wollte auf einer von Cretern bewohnten Insel einen Juppiterstempel und dort die Lebensbeschreibungen der Götter mit der Nachricht gefunden haben, dafs diese allesammt früher Menschen, und besonders Zeus ein alter König von Creta gewesen. Diese Entdeckung hatte er in einem eigenen Werke (ἱερὰ ἀναγραφή) mitgetheilt, und eine alte Sage benutzt, vermöge welcher Juppiter auf Creta begraben seyn sollte. Es sey demnach, schlofs er weiter, allein wahr, dafs die Natur ein Werk des Zufalls, und kein wirklich von Göttern

gebildetes Wesen sey [42]. Indessen widersetzte sich dieser Ansicht der Geist der Nation so, dafs sie nie zum herrschenden Volksglauben werden konnte, wenn auch gleich selbst in der Griechensage so Manches war, was die Götter, und besonders den grofsen Volksgott Zeus in menschliche Nähe rückte und in örtliche Schranken einzuschliefsen schien [43].

§ 10.

Juppiter der Italischen Völker.

Die bisherigen Betrachtungen hängen mit der Vervielfältigung des Juppiter zusammen, wovon auch die Römer wufsten. Varro z. B. hatte von dreihundert Göttern dieses Namens geredet (s. Gellii N. A. V. 12. Lactant. Div. Inst. I. 9. 40. Davis. ad Cic. de N. D. II. 25. p. 305.). Juppiter hat wirklich in Römischen Sagen viele Beinamen; z. B. feretrius, stator (Liv. I. 10. 12.); Latialis (für den Latinischen Bund; Cic. pro Mil. 31. Macrob. Sat. I. 2.); Vejovis, nach Einigen ein schädlicher Gott (Gell. l. c.); nach Andern ein zur Hülfe unfähiger, knabenartiger Gott (Ovid. Fast. III. 443.). Juppiter Axur oder Anxur, von dem die Stadt Terracina ihren alten Namen hatte, fällt mit dem vorigen zusammen [44]. Das wäre im ursprünglichen calendarischen Systeme Zeus-Harpocrates. — Die höchste Herrlichkeit und die Oberherrschaft über Natur und Welt dachte sich der Römer

42) S. Diod. Sic. V. 42. ib. Wess. p. 365. Cic de N. D. I. 42. p. 191. ib. Dav. et Cr. Polyb. ap. Strab. p. 163. Plutarch. Moral. p. 880. Diod. ap. Euseb. P. E. p. 49. Luciani Jupp. Tragoed. T. VI. p. 279. Bip. Cic. de N. D. III. 21. p. 585. ib. Davis.

43) S. z. B. Jo. Lydus de Menss. p. 96. vgl. Fulgentii Mythol. II. 9. p. 680. Stav. ib. interprr. Herodot. VI. 56. ib. Valcken. et Larcher.

44) S. Thorlacii Proluss. et Opuscc. Acadd. XVIII. p. 237. 253 sqq. vgl. die Annott. zu Cic. de N. D. III. 24. p. 630 sq. und p. 788.

in seinem Juppiter optimus maximus, der als Capitolinus Mittelpunct der öffentlichen Religion geworden war [45].



§. 11.

HERE — JUNO.

Eine Götterfamilie von Zwölfen hatte sich in der gebildeten Theogonie aus dem alten Calenderkreise entwickelt: Zeus nebst einem Bruder, drei Schwestern, drei Töchtern und vier Söhnen. In dieser Ordnung ist Here des Zeus Schwester und ordentliche Gattin. Ihr Name bedeutet hera, Herrin, oder ἔρα, Erde [46]. Juno leiten schon die Alten von juvare her, Neuere von jurare, weil man häufig bei ihr schwur. Näher liegt das alte Jovis, Jovina, noch näher als Gattin des Dis der Name Dia (Gott, Göttin überhaupt); dann die Formen Δηώ, Djanus (Janus), Diana, Dione, und Juno. Die Unbestimmtheit der mit diesem Namen verbundenen Begriffe von einem weiblichen Schutzgeiste blieb in Italien länger als bei den Griechen. Darum finden sich auch viele Realerklärungen dieses Wesens bei den Alten. Den Stoikern ist Here der Luftkreis zwischen Meer und Himmel; Andern der

45) Tacit. Histor. IV. 72. Cic. de N. D. II. 25. p. 305 sq. ib. Cr.

46) Hesych. I. p. 1445. Lennep. Etymol. L. Gr. p. 222. 245. Payne Knight Symbolical lang. §. 35. p. 25 sq.

Mond, die Erde, Finsternifs und Nacht, und die Bewufstlosigkeit der Schlafenden (Plutarch. Fragmm. IX. p. 756 sq. Wytt.). Vergleichen läfst sie sich also mit der Indischen Bhavani; aber auch mit der Anaïtis oder der Mitra der Perser, mit der Astarte, der Venus-Urania; so wie sie Lucianus mit der Syrischen Göttin zu Mabog-Hierapolis zusammenstellt, Horapollo von einer Aegyptischen Juno spricht, in der wir die Athor erkennen müssen, Plutarchus uns aber, indem er die Here mit der Leto identificirt, gleichfalls nach Aegypten weist. Herodotus aber (II. 50.) sagt bestimmt, sie habe ihren Ursprung bei den Aegyptiern nicht genommen, während er doch wieder einer Griechischen Here (zu Samos) von einem Aegyptischen Könige (Amasis) Weihgeschenke senden läfst (II. 180. 148. III. 60.). Wirklich war in Samos der gröfste Heretempel in Griechischen Landen; aber den Anspruch auf höheres Alterthum machte der Cultus in Argos (Pausan. IV. 7. 4.), während die Samier erzählten, Here sey in ihrer Insel geboren. Davon steht die ausführliche Legende des Samischen Chronisten Menodotus, welche sehr charakteristisch ist, beim Athenäus [47]). Aus dieser erhellt, dafs der dortige Tempeldienst barbarischen Ursprungs war; die Gebräuche und Vorstellungen dabei deuten auf Jahresepochen und Mondsphasen, umgedeutet in Volkslegenden. Das dortige Schnitzbild war roh; es war ein magisches Bild, anfangs vermuthlich einer Spitzsäule ähnlich (Plutarch. Fragmm. p. 762 sqq. Wytt.). Nachher ward es mit dem Calathus oder mit dem Modius, dem Bilde der Fruchtbarkeit, auf dem Kopfe gebildet [48]).

47) L. XV. p. 672. p. 449. Schw. und die Anmerkk. T. VIII. p. 56 —59. Vgl. Heyne Opuscc. Acadd. V. p. 345. Raoul-Rochette Hist. des Colon. Grecques Vol. IV. p. 386.

48) Entschleiert kommt Juno vor als Stifterin der Ehe. S. Spanh. ad Callim. Dian. 228. mit den zwei Bildern p. 333 und p. 417. Böt-

Merkwürdig ist in jener Legende besonders das Fesseln des Bildes mit Weidenzweigen, deren Erwähnung uns auf eine Babylonische Here und auf Phönicische Benennungen aufmerksam macht. Denn Hesychius (v. 'Αδά) sagt: Ada, Lust, Quelle, bei den Babyloniern die Here, bei den Tyriern aber die Weide. Wie man auch die Stelle erkläre (s. die Erklärer bei Hesych. p. 81 Alb.), in jedem Falle haben wir hier Zeugnisse uralter magischer Religionsgebräuche im Dienste einer Asiatischen Juno, als Mondsgöttin. Als solche ist nun Hera-Juno überhaupt Vorsteherin aller physischen Zustände, aller moralischen und rechtlichen Beziehungen, in welche das weibliche Geschlecht sein ganzes Leben über kommen kann. Sie heifst in dieser Beziehung [49]) Fluonia, Covona (Covella), Pomona, Populonia [50]), Cinxia (Ζυγία), Ossipagina (oder Ossipaga), Februtis (oder Februlis; jenes von Ossa pangere, dieses von februare), endlich Caprotina, der unter einem wilden Feigenbaume (caprificus) jährlich die Frauen in Latium ein Opfer brachten, und wie die Samierinnen vom Weidenbaume, so von jenem die Zweige mysteriös gebrauchten [51]). Zu den uralten Religionen Italiens gehörte

tigers Kunstmythol. der Juno p. 89. dess. Aldobrand. Hochz. p 38. p. 126. Abbildungen s. bei Millin in der Gal. Myth. T. VI. 21. XII. 49. und in den Abb. zur S. u. M. T. IV. nr. 21. auch die Münze oben vor diesem Paragraph, worauf Juppiter der Ehegott und Juno die Ehegöttin erscheinen.

49) Festus in v. Fluonia. Arnob. adv. Gentes III. 30. ib. annott. T. II. p. 157 sq. Orell. Augustin. de Civ. Dei VII. 2. Varro de L. L. V. p. 49.

50) Als Ehegöttin; aber auch nach Seneca ap. Augustin. de Civ. Dei VI. 10. sub fin. als Wittwe. Den Grund davon s. bei Pausan. VIII. 22. 2. p. 411. Fac., weil Here selbst in dreifachem Stande, als Jungfrau, Gattin und Wittwe, verehrt wurde.

51) Varro l. l. p. 47. Macrob. Sat. I. 11. Arnob. l. c.

auch die Verehrung der Juno Sospita zu Lanuvium (Cic. de N. D. I. 29. p. 131. ib. Cr.). Sie hatte ein Ziegenfell umhängen, war mit einem Spieſse und Schildlein bewaffnet, und die Füſse waren mit aufgestülpten Schuhen bekleidet (s. Mus. Pio-Clem. Tab. 21.). Ihr räumten die Römer neben ihrer Juno Romana und Capitolina Tempel ein, ob sie gleich in jener Gestalt offenbar als bewaffnete Hirtengöttin erscheint (Liv. 32, 30. Ov. Fast. II. 55 sqq. Cic. de N. D. I. 29. p. 131. über die Juno Romana; über die J. Capitolina s. Lactant. I, 11. J. Ryckius de Capitol. c. 13. p. 158 sqq.). Die kriegerischen Samniter stellten ihre Juno Curitis gleichfalls mit dem Spieſse (curis) bewaffnet vor, und die Römischen Hochzeitgebräuche hatten aus diesem Kreise einen Zug aufbehalten. Der Bräutigam scheitelte das Haupthaar der Braut mit der Spitze einer Lanze; ein Gebrauch, welchen die Alten selbst auf verschiedene Weise deuteten [52]). So viel ist gewiſs, daſs die Italischen Völker, wie bei den übrigen Gottheiten, so auch mit ihren Junonen an der alten bedeutsamen Weise fester hielten, als die Griechen. Doch behielten auch diese, selbst nach ausgebildeter Kunst, gerade in der Darstellung dieser Gottheit manches mysteriöse Attribut bei. So leiten uns bei der Samischen Juno mehrere Spuren dahin, daſs diese Gottheit von dem Gottesdienste der Babylonischen Göttin ausgegangen, oder vielmehr dieselbe sey. Heiſse auch die Mylitta der Babylonier ausdrücklich Aphrodite (Herodot. I. 131. 199.): hatte doch auch Griechenland seine Here-Aphrodite. Das Schnitzbild der Here ὑπερχειρία, die Laconien von einer Wasserfluth befreit hatte, heiſst ξόανον Ἀφροδίτης Ἥρας. Ihr opferten die

52) Ovid. Fast. II. 559 sq. vgl. v. 475. ib. intt. Festus in Curis und Celibaris. Macrob. Sat. I. 9. Arnob. adv. Gent. II, 67. ib. intt. p. 102. Orell.

Mütter, wenn sie ihre Töchter verheiratheten (Pausan. III. 13. 6.).

Ihr, als der Himmelskönigin, Urania-Juno, ist der Pfau gewidmet, der auf seinem Schweife einen ganzen Sternenhimmel trägt (Jo. Lydus de menss. p. 66.). Der stolze und prächtige Vogel war in jeder Hinsicht zum Junonischen Vogel geeignet. Im Samischen Tempelbezirk wurden der Here heilige Pfauen genährt [53]). Es war eine alte Meinung, dafs Juno den Sternen angehöre. Euripides (Helena 1103 (1096). 1105. Matth.) sagt: Here wohne in dem bunten Revier der Sterne. Auf diese Priesterlehre beruft sich Plotinus (p. 298.). Er versucht zu zeigen, dafs Venus die Seele des Juppiter sey, und sagt, diefs bezeugen auch die Priester, welche die Aphrodite und Hera auf Ein Wesen zurückführen, und nennen den Stern der Venus am Himmel Stern der Juno. Dadurch ward sie also Göttin des Morgen- und Abendsterns. Darum ist aber eben auch diese himmlische Sternenkönigin Gebieterin im Reiche der Nacht. Es ist dieselbe Mutter, die des Menschen Auge schliefst und die es öffnet. Und wie uns im Peloponnesus eine zum Schlaf, auch zum Todesschlaf, einwiegende Hera begegnen wird, so werden wir in Italiens Tempeln eine Juno-Feronia oder Proserpina finden. Alle diese Gegenstände verbergen sich unter den Schleiern der Babylonischen Mylitta und unter der Hieroglyphendecke der Ephesischen Artemis. Wird Mylitta unter dem Namen Venus-Urania zur Hera-Juno, so verbirgt sich Diana mit der Juno unter dem gemeinsamen Namen Lucina oder Lichtbringerin; und wenn die Alten in der Syrischen Göttin schon die Juno erkannten, so konnten sie auch die letztere, wie wir bestimmt

53) S. Antiphanes ap. Athenaeum XIV. p. 655. p. 383 sq. Schw. und die Animadvv. p. 625. Eckhel Doctr. Numm. vett. II. p. 568 sq.

auf Inschriften lesen, die Assyrische benennen [54]). In der Religion der Baalim ist sie allenthalben als Baaltis oder Königin begrüfst worden, und noch Rom eignet ihr vorzugsweise den Namen Regina zu.

§. 12.

Selbst die Lacedämonische Here kommt auch der Phrygischen Cybele ähnlich vor. Der Kranz, den die Laconier ihrer Juno aufsetzten, war der Hauptschmuck der Phrygischen Göttin, eine Thurmkrone [55]). Dafs sie auch als Erdgöttin erscheint, liegt ja schon (s. den Anfang des vorigen §.) in ihrem Namen. Sollte sie doch ja auch dem Erdensohne, dem Titanen Eurymedon, den Feuerbringer Prometheus geboren haben (Eustath. ad Iliad. XIV. 296. p. 987. vgl. Schol. Venet. zu dieser Stelle und zu Il. I. 609.). Nach einem andern Mythus hatte sie dem Zeus ohne Wissen des Kronos und der Rhea den Hephästos geboren, und diese geheime Liebe und deren Frucht dreihundert Jahre lang verheimlicht. Erst nach des Kronos Sturz führte Zeus die Here als sein ordentliches Eheweib heim, und man gab dann vor, Hephästos sey von ihr ohne Zuthun eines Mannes geboren worden. Die darunter verborgenen kosmischen Naturwahrheiten sind sehr einfach. Es sind diefs Volkssagen, alte Erinnerungen an die vulcanischen Naturrevolutionen, die sich um Samos, Naxos und Lemnos zugetragen hatten. Wo Sonnenwärme mit atmosphärischer Luft, Erdfeuer mit dem Meere und Dunstkreise in thätige Berührung

54) S. Spanheim z. Callim. Hymn. in Dian. 187.

55) Pamphylus ap. Athen. XV. p. 678. p. 469. Schw. vgl. p. 681. a. p. 482. Schw. nach der Erklärung von Welcker Fragmm. Alcmanis nr. 29. p. 47. Winckelmann Monumenti inediti zu Nr. 6. Als Juno mit dem πυλεών (Diod. Sic. I. p. 56. Wess. und Descr. de l'Egypte Vol. II. p. 142. Antiqq. mit den Kupfern) ist sie Göttin der Erdfeste; als Juno mit der Sphendone (schleuderförmigen Kopfbinde, Meletemm. I. p. 73.) wahrscheinlich Göttin der Luft.

kommen, spricht die symbolische Physik der Vorwelt von einer Hochzeit der Juno (Ἥρας γάμος). Das gab dann heilige Legenden und Ortsagen. Schon Homer lehrt die Junonen des Peloponnesus und des mittlern Griechenlands kennen (Iliad. IV. 8. 51 ff.). Junonische Städte sind Argos, Sparta, Mycene, Tirynth. Die Oertlichkeiten von Mycene beschreibt Pausanias (II. 17. 1. 2. p. 238. Fac.) ausführlich. Da ist von drei Ammen der Here, Euböa, Prosymna und Acräa, Töchtern des Flusses Asterion, die Rede, und von einem mit ihm gleichnamigen Kraute, das man der Here darbringe. Plutarchus (de Flumin. XVIII. 3.) erzählt von einem Steine, dem Beryll ähnlich, der sich in dem Flusse Inachus finde und schwarz werde, wenn ihn einer in die Hand nimmt, der ein falsches Zeugnifs ablegen soll. Dieser Steine sollen viele in dem Heiligthume der Prosymnäischen Here liegen. — Hier finden wir wieder Naturreligion mit magischen Vorstellungen: der Sternenflufs, das Sternenkraut (Asterion), der Landesstrom Inachus mit Steinen, die durch Verdunkelung die Falschheit des Herzens ans Licht bringen. Auch die Namen der Ammen sind nicht ohne Bedeutung. Euböa erinnert an Kühe, an die Kuhhörnige Io, die Tochter des Inachus, die hier ganz eins ist mit der Juno [56]). Der Name Acräa erinnert an die Höhen von Argolis, und so heifst auch ein Berg; aber auch die Juno selbst heifst Ἀκραῖα, wie Juppiter, der Gott der Höhen, ἄκριος genannt wurde (Ze-

56) S. Herodot. I. 31. II. 41. Philostrat. Vit. Apollon. I. 19 p. 23. Olear. S. auch des jüngern Visconti Memorie encyclopediche di Roma sulle belle arte T. III. p. 61 — 67. Der Name Prosymna kommt immer bei tellurischen oder chthonischen Dingen und Personen vor, und Ceres führt ihn im Lande Argolis in den Religionen von Lerna; Pausan. II. 37. 2. p. 320. Fac. Die Form πρόςυμνος ist nur eine weichere Aussprache für πρόςυπνος, und deutet auf eine Gottheit des Schlafes und des Todes.

nob. Proverb. I. 27. p. 7. Schott.). Und so müssen denn auch hier wieder die verschiedenen Eigenschaften einer Gottheit, mit ihren Namen bezeichnet, zu besondern Personen werden.

Aber noch eine Amme der Juno wird genannt. Macris heifst sie bei Plutarchus (Fragmm. p. 756 sq. Wytt.), der dabei eine Sage erzählt, wonach Juno mit der Latona eins wird, wo sie vom Juppiter geraubt und in einer Höhle des Cithäron verborgen wird. Dieser Raub des Mädchens Here ist ein wahrer Raub der Kora (Juno, deutet Plutarchus, ist der Erdschatten, der die Luft verfinstert und den Glanz des Mondes in den Eklipsen). Juno ist hier Proserpina und Juppiter der unterirdische Zeus, unter welchem Namen ihn auch Homer kennt (Iliad. IX. 457. vgl. Pausan. II. 24. 5.) Als unterirdische Juno kämpfte sie mit Hercules am Thore der Todten, wie uns selbst Nachklänge aus alten Herakleen bei Homer (s. Heyne Obss. ad l. l. p. 77.) belehren. Da ist Hercules der zum Lichte ringende Sonnengott, gegen den die Mächte des finstern Schattenreiches sich verschworen. Wann die Tage kürzer werden, dann ist Juno-Terra dem finstern Bräutigam zugethan; da vermählt sich Juno-Isis oder Io im Verborgenen dem unterirdischen Juppiter.

§. 13.

Aber indem diefs geschieht, wendet sie sich eben deswegen ab von dem Juppiter des Himmels. Auch von diesem Zwiespalt haben wir eine sprechende Sage übrig [57]). Juno trennt sich von Juppiter. Diesem räth ein gewisser Alalcomenes, sich zu stellen, als wolle er eine andere heirathen. Juppiter schnitzt ein eichenes Bild, nennt es Dädale, bekleidet es bräutlich, und stellt in Böotien ein scheinbares Vermählungsfest an. Da eilt Juno vom Ci-

57) Plutarch. ap. Euseb. III. p. 83 sqq. und in den Fragmm. p. 759 sqq. Wytt.

thäron herab, es zu hindern, entdeckt den Betrug, die Eifersucht macht der Freude Platz und man feiert dem Trugbilde ein Hochzeitfest. Sie stiftet zum Andenken das Fest Dädala, und verbrennt aus einem Reste von Eifersucht dann das Bild. Dieser rohe Volksmythus trägt die Spuren einer alten Pelasgerzeit, wo Naturrevolutionen in Böotien regellose Ueberströmungen des Bodens verursachten. Da war die Erdbraut des himmlischen Zeus unter den Wassern verborgen (darum heifst sie auch Ῥειώνη [58], Fluonia), und er mufs die hervorragende Bergeiche einstweilen als Erde nehmen. Das Böotische Bilderfest aber (Δαίδαλα) ist ein Calenderfest, das an die Perioden der Fluth erinnerte. Was in Aegypten beim Osiris Tod heifst, heifst bei der Proserpina und Juno Entweichen, sich Verbergen. Aber auch Todesgedanken waren mit dem Begriff von der Juno verbunden. Hatte ja die Argivische Here durch den Tod des Cleobis und Biton (Herodot. I. 31.) das Gottesurtheil ausgesprochen, dafs es dem Menschen besser sey zu sterben als zu leben [59]. In so fern ist sie nun eben Prosymnäa, d. h. die Göttin, die selber ins Dunkel hinabstieg, und durch des Schlafes Pforten zum Tode führt. Auch diese Vorstellung hatte das alte Italien in seiner Juno-Feronia [60], die, wie jene, die Seele von den Banden des Leibes befreite, wie sie auch die Befreierin der Sclaven war. Ueberhaupt ist Juno eine Freundin der Bedrängten und Schutzsuchenden [61]. Aus Mitleid

58) So nennt sie Euphorion im Etym. M. p. 703. p. 637. Lips. vgl. Meletemm. I. p. 30 sq. Ueber die Sache s. Ritters Vorhalle p. 398 ff.

59) Vgl. Pausan. II. 20. Pollux Onom. VII. 61. (dazu Heringa Obss. c. 3. p. 29 sq.)

60) S. Meletemm. I. p. 29. und die daselbst citirten Stellen.

61) S. Schol. Pind. Nem. IX. 30. Here ward auch öfters bewaffnet vorgestellt. Hesych. I. p. 79. Alb. Callim. H. in Pall. 35. ib. Spanh. Böttigers Kunstmythologie der Juno p. 130 ff.

hatte einst die Jungfrau Here den in einen Kukuk verwandelten Zeus, der sich in einem von ihm selbst erregten Sturme zu ihr flüchtete, in ihren Schoofs aufgenommen [62]). Das heifst in der Samothracischen und alt-Italischen Priestersprache eine Vermählung des Cölus mit der Dea Dia, des Himmels mit der Erde, wann sich in fruchtbaren Gewittern die electrische Himmelskraft der Erde mittheilt (Virgil. Georg. II. 324.).

Wie zu Athen Athene, so mufste zu Argos Here dem Poseidon die Herrschaft über Argos abkämpfen. Nachdem sie gesiegt, d. i. nachdem die Wasser in ihre Gränzen gewiesen, schnitzet des Argus Sohn, Pirasus, ihr Bild aus einem wilden Birnbaume bei Tirynth, und ordnet ihren Dienst an [63]). Also aus Weiden, Eichen und Birnbäumen werden die ersten Junonischen Bilder gemacht. Jenes alte Bild stand noch im Heräum zu Argos, als schon des Polycletus Prachtgebilde, die Here εὐείμων, in ihrem Tempel prangte [64]). Da hatte sie, in Homerischem Geiste vollendet, als Olympierin einen Kranz, worüber die Horen und Grazien schwebten, zur Seite die Hebe. Aber auf ihrem Scepter safs noch immer der mystische Kukuk, ihre Linke hielt den noch mysteriösern Granatapfel (Paus. l. c. Böttiger in den Andeutungen p. 124. in der Kunstmyth. p. 98. Welcker Zeitschr. f. alte Kunst I. p. 10—12.). Dieser Granatapfel, das reiche Saamenbehältnifs, eignete den Erdgöttinnen, in deren Schoofse so viel physisches Leben und so viele Saamen der Pflanzungen und Geschlechter verborgen lagen. Als

62) Pausan. II. 17. 4. p. 239. Fac. vergl. II. 36. 2. p. 316 sq. Schol. Theocr. XV. 64. ib. Valckenaer.

63) Pausan. II. 17. 5. p. 239. Plut. ap. Euseb. P. E. III. 99. und in den Fragmm. p. 763. Wytt.

64) Pausan. l. c. Strabo VIII. p. 517. B. und Quatremère de Quincy le Jupiter Olympien p. 326 sq. mit der Kupfertafel XX.

Juno Ῥειώνη (Fluonia) aber ist sie eben, was im alten Göttersystem Rhea war, das Unstäte und Fliefsende (s. Eudoxus ap. Plut. de Is. et Os. p. 363. p. 487 sq. Wytt.).

Aus der Zusammenfassung aller Mythen von ihr ergiebt sich nun, was sie im Religionssysteme der alten Völker ihrem Wesen nach war. Sie ist eine Personification der Natur, aufgefafst in dem beständigen Wendepuncte von Chaos und Kosmos (Unordnung und Wohlordnung). Das ist die Geschichte ihrer Ehe mit dem Juppiter. Das Ehegesetz, dessen Anerkennung oder Verwerfung hier in leiblichen Handlungen hieroglyphisch erscheint, ist ein kosmisches und bürgerliches zugleich. Es ist das Gesetz der Welt und des Hauses. Der Juno Thun und Lassen hat Italiens alte Religion in mehrere weibliche Wesen zerlegt, in die geisterhaft schreckliche Mania, in die buhlende Acca Laurentia und in die gute Anna Perenna. Was die Zeit in ihrem Laufe, was das kreisende Mondenjahr [65]) in Stadt und Land, in Haus und Hof Gutes bringen, das Alles ist Junonisch in ihnen begriffen.

§. 14.

POSEIDON — NEPTUNUS [66]).

Der Name des Poseidon ist vermuthlich Punischen Ursprungs, und bedeutet den Breiten, Ausgedehnten [67]). Auch der Gott hat denselben Ursprung. Nach Herodotus (II. 50. IV. 188.) verehrten die Libyer zuerst

65) Macrob. Sat. I. 14. Im Namen der Juno Moneta ist wohl ursprünglich der mündlich überlieferte Priestercalender personificirt. Die spätere Sage s. bei Suidas v. Μονῆτα, vgl. Spanheim de Usu et Praest. numism. Vol. I. p. 29.

66) Die vergeblichen Etymologien der Griechen über seinen Namen s. im Etymol. M. p. 684. Etymol. Gud. p. 476. 40 sqq.

67) S. Lennep. Etym. Gr. L. p. 602. Schelling üb. d. Gotth. v. Samothr. p. 91.

den **Poseidon**, woher ihn die Griechen in ihr Cretensisches Göttersystem aufnahmen. Hier wird er der **Meerzeus**, *πελαγαῖος* (Pausan. Ach. 21, 3.), und von der Meerfarbe ὁ Μέλανθος genannt (Eustath. ad Odyss. XVII. 212. p. 626.). Er hat die Herrschaft über das innere Meer (den Pontus), da waltet er furchtbar gebieterisch als Μυκήτης (Cornutus de N. D. p. 193. Eudoc. p. 341.); darum heifst er auch ταύρειος oder ταῦρος (Meletemm. I. p. 32.), Αἰγαίων (ib.); er sänftigt sich aber auch, und hält die Erde zusammen als Γαιήοχος, stellt sie fest als Ἀσφάλιος (ib.). Aber er erschüttert sie auch wieder durch Erdbeben, ist Ἐννοσίγαιος, Ἐνοσίχθων, Σεισίχθων und Κινησίχθων (s. Meletemm. I. p. 32 sq.). Er trotzt wohl selbst dem Zeus, doch erkennt er öfters seine Obermacht an (Iliad. XV. 185 ff. VIII. 440. XIII. 355.). Sein Zorn ist Seefahrern furchtbar, seine Rache schrecklich. Er ist in dieser Hinsicht ein wilder, furchtbarer Dämon, seine Söhne sind vermessen und grausam (Eustath. ad Odyss. IX. 187. p. 386. Bas. Davis. ad Cic. de N. D. I. 23. p. 102.). Die Grundlage zu diesen dichterischen Bildern mögen physische Revolutionen an den Griechischen Küsten und Inseln gegeben haben. In so fern er aber das den Pflanzungen schädliche Meerwasser von der Erde zurückzieht, heifst er Φυτάλμιος; Φοιτάλμιος aber, in so fern er in der Salzfluth haust (Meletemm. I. p. 33.). Das Symbol seiner Seeherrschaft ist der **Dreizack** (τρίαινα, tridens, fuscina), sein Attribut das **Pferd** (woher er Ἵππιος oder Ἵππειος heifst), dessen Schöpfer er nach Attischen Mythen ist [68]. Nicht nur, weil mit seinem Cultus von den Phöniciern auch die Pferde aus

68) S. Böttiger Andeutungen zur Kunstmythol. des Nept. p. 155. Tzetz. ad Lycophr. 767. Wess. ad Diod. V. 69. p. 386. Aristoph. Nub. 83. ib. intt. Eurip. Phoen. 1701. Cornut. de N. D. p. 195. Hüllmann de Consualibus p. 4. vgl. auch die Ausleger zu Virg. Georg I. 12.

Nordafrica nach Griechenland eingeführt wurden, heifst er so; sondern aufser dem historischen Sinne (Pausan. Ach. 21. 3.) müssen wir auch an den Cerealischen Geheimdienst von Arcadien und Attica denken, worauf Pausanias ganz bestimmt deutet (l. c. und Arcad. 37. 6. coll. 25. 5.). Das aus dem Meere geborne Rofs war ein Symbol alter Religion, wodurch physische Erinnerungen festgehalten wurden. Hierher gehört auch die Erzählung des Pausanias (Arcad. 42. 3.) von dem alten Schnitzbilde der Ceres zu Phigalia, welches einen Pferdekopf mit der Mähne und mit Bildern von Schlangen und andern Thieren hatte. Auf der einen Hand hielt es eine Taube, auf der andern einen Delphin. Der übrige Leib war mit einem schwarzen Unterkleide bedeckt. Das war die trauernde, über den Poseidon zürnende Ceres, mit derselben Idee, die der trauernden Isis-Demeter in den Aegyptisch-Attischen Mythen zum Grunde lag.

In die alten Pelasgischen Religionen gehörte auch das dem Neptunus eigene Thier, der Delphin [69]), das Bild des Mittelmeeres, der auch mit den Bacchischen Sagen verschiedentlich zusammenhieng. Nach dem fünften Homerischen Hymnus verwandelte Bacchus die Tyrrhener (Tyrrhenische Pelasger), die ihn gefangen fortführen wollten, in Delphine (Hygin. Poët. Astron. XVII. p. 460. Staver.). Die Bildsäule des Palämon (der Ino Sohn) stellte man auf einem Delphin stehend vor (Pausan. Cor. 3, 4.) [70]). Der Delphin hiefs Tyrrhenus piscis (Seneca Agam. 451.), die Tyrrhener wählten ihn zum Sinnbilde ihres Landes und ihrer Schiffe, weil er eine glück-

69) S. über die physische Geschichte desselben Schneider Eclog. phys. p. 41. Schneider ad Aelian. H. Anim. II. 52. Beckmann ad Antigon. Caryst. p. 110.

70) Andere Spuren dieses Zusammenhanges s. bei Nonnus Dionys. XXIII. 292. XXXVIII. 371. XLIII. 191. 288. Steph. Byz. in κάσπειρος.

liche Seefahrt bedeutete (Pind. Pyth. IV. 29. Eurip. Helen. 1467. Electr. 433. Bochart Geogr. s. p. 386. Spanh. de U. et Pr. Num. I. p. 224.). Von Alters her hiefs der Delphin ein dem Menschen freundliches Thier, das durch die Töne der Musik rührbar war, dessen Gestalt Apollo selbst angenommen, als er das Heiligthum von Delphi stiften wollte, das sogar den Schiffer vor Stürmen warnte. Seine grofse Schnelligkeit war berühmt. Was das Pferd zu Lande war, war der Delphin zur See. Symbolisch verbunden bedeuteten sie Land- und Seeherrschaft. Bei Pelasgern und Hellenen war der Delphin Symbol des Poseidon, der Meeresstille, der gesänftigten Fluthen und glücklichen Fahrt. Die Künstler verbanden ihn daher auch mit dem Bilde des Gottes auf verschiedene Weise [71]). Er war sein Liebling und zugleich liebender Diener seiner Günstlinge und Söhne. Daher auch die übrigen Wesen des Meeres häufig durch Delphine kenntlich gemacht werden (Musée Napoléon XIII. nr. 45.).

Seestädte und Seefahrer wählten sich die Delphine besonders zum Zeichen. Odysseus führte den Delphin im Schilde, weil einst ein freundlicher Delphin den in die See gefallenen Telemachus gerettet haben sollte (Plutarch. de solert. animal. p. 985. B.). Ueberhaupt schlang sich allenthalben um dieses wunderbare Seethier ein Zauberkreis von Mythen. Man denke an den schönen Mythus vom Sänger Arion (Herodot. I. 23 sq), und vergleiche den Heros Taras, Neptuns Sohn, auf einer Münze von Tarent in den Abb. zur S. u. M. T. VI. nr. 4. [72])

71) S. Beckers Augusteum Tab. 40. Pausan. Phocic. 34. Lucian. Dial. Marin. T. VI. p. 105. Bip. Phile de animal. propriet. hist. 65. Winckelmann Descript. du cabin. de Stosch p. 139. Eratosth. Cataster. 31. Hygin. l. c. Philostr. Icon. p. 774. Olear.

72) Mazocchi Comment. ad tabb. Heracl. I. p. 99. Probus und Pompon. Sabinus ad Virg. Georg. II. 197.

Die alte Sage wufste von einer mystischen Ehe des Poseidon mit der Demeter und einer aus dieser Ehe entsprofsten Tochter Despöna; aber der Erzähler (Pausan. Arcad. 37. 6. coll. 25. 5.) läfst sich über diesen ἱερὸς λόγος nicht bestimmt heraus. Nach öffentlicher Religion war seine Gattin Amphitrite, Tochter des Oceanus (Hesiod. Theog. 930. Apollod. I. 4. 4.). Mit ihr erzeugte er den Triton und die Rhode; von der Iphimedia hatte er die Aloiden; von der Molione die Molioniden; von der Libya Agenor, Belus und die Beliden; von der Hippothoë den Proteus; von der Medusa das Flügelrofs Pegasus u. s. w. (s. Tab. VI. zu Apollod. ed. Heyne). Sein Wohnsitz war bei Aegä im Meeresgrunde, oder bei den Aethiopen (Odyss. I. 22. V. 282.). Verehrt wurde er besonders zu Tänaron, Trözen, Helike, auf dem Isthmus und dem Vorgebirge Sunium. Auf den ältesten Bildern hat er einen langen, faltigen Mantel, hält den Dreizack und schreitet rasch (s. die Abb. zur S. u. M. T. IV. n. 1. Erkl. p. 13.); sein Ansehen ist streng, fast wild, sein Haar verworren (s. das. Tab. XXXVI. 2. d.). Colossale Ideale dieses Gottes schufen Praxiteles und Lysippus. Sein Gefolge, die Hippocampen (Voss. myth. Br. II. p. 22 sqq.), bildeten Myron und Scopas.

Dem Poseidon entsprechen die italischen Götter Neptunus [73]) und Consus [74]). Unter dem Schutze des Consus (Neptunus Equester bei Liv. I. 9. vgl. Hüllmann Consual. p. 8.) versammelten sich die Völker Latiums zur

73) Dionys. Halic. II. 31. Plut. Romul. c. 14. Ueber den Namen des Neptunus und seine Etymologie s. Cic. de N. D. II. 26. p. 310. ib. Dav. et Cr. und Wytt. p. 754. Varro de L. L. IV. p. 20. Arnob. III. 31. ib. Interprr. p. 160. Münter die Rel. der Karthag. p. 63.

74) d. i. nach den Grammatikern der Gott der Rathschläge, der Berather; Plut. l. c. Arnob. III. 23. p. 144. Serv. ad Virg. Aen. VIII. 636.

Berathung; ihm feiern sie die Consualia, die wahrscheinlich nachher in die Circensischen Spiele übergiengen (Serv. l. c. Dionys. II. 30. Hüllmann l. c. p. 11.)

Die philosophische Ansicht der Stoiker von diesem Gotte (Cic. de N. D. III. 25. vgl. II. 28.) war: Neptun sey der Geist oder der verständige Hauch, der durch das Meer verbreitet sey. Aehnliche Ansichten s. bei Max. Tyr. Diss. X. 8. Vol. I. p. 183. Reisk. Cornut. de N. D. 22. p. 192 sqq. und die Note zu Cic. l. c. p. 323.

§. 15.

ARES — MARS.

Er stammt nach Namen und Vaterland aus Thracien (Arnob. adv. Gent. IV. 25. ib. intt. T. II. p. 231. Orell.). Der Areopagus zu Athen hat von ihm den Namen. Seine Beinamen sind Ἐνυάλιος (Il. XVIII. 221. ib. Heyne), der Kriegerische [75]), und Στράτιος (Plutarch. Ἐρωτ. p. 35.). Ferner Διμίτριος und Δίζωνος, mit doppeltem Kriegsgurte (Meletemm. I. p. 36.), Χαλκοθώραξ (Soph. Aj. 179.), Δεξιόσειρος (Soph. Antig. 140. ib. intt.), der Ungestüme; Δεξιόδειρος (Meletemm. I. p. 35. ib. not.) vielleicht mit Bezug auf das Pindarische (Ol. IX. 165.) εὔχειρ und δεξιόγυιος; Τειχεσιπλήτης, der Mauernerstürmer; Ἀνδροφόντης, Βροτόλοιγος, Μιαιφόνος (Il. V. 31. II. 651. ib. Heyne); Βριήπυος, der Starkschreiende (Il. XIII. 521. ib. Eustath.); Μνώπιος (Corn. de N. D. 21.) entweder der Ungestüme oder der Reisige; Θηρείτας (Paus. III. 19. 8.), der Wilde. In seinem Gefolge ist Ἔρις, Φόβος, Δειμός. In seine Geschichte fallen die Aloiden (Il. V. 385 ff.), Diomedes

75) Späterhin unterschied man zwischen Ares und Enyalios; Schol. Aristoph. Pac. 456. Fragmm. Alcmanis ed. Welcker XLI. p. 55. Sophocl. Aj. 179. ib. intt. Cornutus de N. D. 21. p. 190. — Xenoph. Anab. I. 8. 12. Cyrop. VII. 1. 3. Arrian. Exp. I. 14. 10. Pausan. III. 14. Muncker ad Albric. p. 900.

(ib. v. 355 ff.), Pallas (Iliad. XXI. 403.). Des Römischen Mars (Mamers, Mavors) Genealogie und Kinder giebt Ovid. Fast V. 229 sqq. In der Idee entspricht er dem Samothracischen Axiokersos. Ueber den Namen Mavors s. Cic. de N. D. II. 26; das Richtigere in den Noten das. p. 313. vergl. Buttmann im Lexilogus p. 195. Kunstvorstellungen des Ares s. in den Abb. zur S. u. M. Tab. IV. nr. 3. Tab. XXXVI. nr. 2. i.

§. 16.

APHRODITE — VENUS.

Sie stammt aus Asien; wurde besonders verehrt in Cypern, Cythere, Cnidus, Cos, Milet, Athen, Sparta, Corinth, Eryx. Von alten Venusbildern s. Pausan. Att. 14. 6. und 19. 2. Arc. 6. 2. Lac. 23. 1. Ihre Genealogie nach Hesiodus s. oben Cap. 7. §. 3. Nach Homerus und dem Cretischen System (Apollod. I. 3. 1. ib. Heyne) ist sie Tochter der Dione (s. Cic. de N. D. III. 23. p. 621. sq.). Darum heifst sie Διωναίη und Διώνη [76], nach der Hesiodeischen Ansicht auch Ἀφρογένεια. Nach ihren Hauptsitzen heifst sie: Κυπρογένεια, Κυθέρεια (Hom. Hymn. IX. 1. Ruhnken. Epist. crit. I. p. 51. Heyne Antiqu. Aufs. I. p. 135.), Παφία (Paus. VIII. 5. 2. und die Genannten), Τροιζηνία, Ζηρυνθία (in Thracien), Μυχία (soviel als die Penaten des alten Roms; Dion. Halic. I. 67. p. 54 Sylb.), Κωλιάς [77]. Ueber ihre Verbindung mit

76) S. über die Dione Cr. ad Cic. de N. D. l. c. Meletemm. I. p. 27. Procli Schol. in Plat. Cratyl. p. 117. ed. Boissonade. Apollodor. I. 3. 1. ib. Heyne p. 12. Jo. Lydus de menss. p. 89. — Ueber die Geburt der Venus aus Schaum s. Cornutus de N. D. 24. p. 197.

77) S. über die vier letztern Namen Eurip. Hippol. 32 sq. ib. Valcken. Tzetz. ad Lycophr. 610. p. 697. Müller. Eustath. ad Iliad. II. p. 287. — Etymol. M. p. 411. p. 373. Lips. Tzetz. l. c. 449. p. 617. — Suid. II. 592. Orph. Hymn. LXIX (68). 3. — Pausan. I. 1. 4. Alciphron. Epistt. III. 11. 8. p. 49. ib. Bergler und Wagner.

Anchises s. Hom. Hymn. in Ven. 53 sqq.; über ihren Zaubergürtel Heyne ad Hom. Il. T. VI. p. 620—22. Andere Beinamen sind noch: πάνδημος, ἀποστρόφια, θαλάμων ἄνασσα, χρυσέη (Il. III. 64. Odyss. IV. 14. ib. intt.), φιλομειδής (Il. III. 424.). Hesiodus (Theog. 200.), anspielend auf ihren Ursprung, nennt sie φιλομηδής (s. Lennep. ad Coluth. II. 4. p. 93 sq.); auch ἑλικοβλέφαρος heifst sie u. s. w.

Ihr analog ist die Römische Venus, deren Namen ältere und neuere Etymologen von venire herleiten [78]). Sie heifst Genitrix, Victrix (s. die Erkl. der Abb. zur S. u. M. p. 20. f. vgl. Burmann ad Quintil. II. 4. p. 143.). Kunstvorstellung s. in den Abb. zur S. u. M. T. VI. nr. 3. T. L. Erkl. p. 19 ff. T. LIII. nr. 2. Die älteste Vorstellung aber, ein blofs konisches Idol, ist T. III. nr. 7. Erkl. p. 23. Von ihrem Sohne Priapus s. das vierte Cap. §. 14. — Ihr Dienst und der des Eros war besonders in Propontis verbreitet. Praxiteles hatte zu Parium und zu Thespiä die Ideale des Eros geschaffen. Bei Dichtern hat er zum Gefolge den Ἵμερος und den Πόθος (Bilder derselben sah Pausan. I. 43.). Eros war der Sohn des Hermes und der Aphrodite; Anteros ihr und des Ares Sohn (Paus. I. 30. und Cr. zu Cic. de N. D. III. 23. p. 623.). — Ueber den Mythus von Amor und Psyche s. Thorlacius Opuscc. Acadd. p. 315 sqq. — Im Sinne der Philosophen war Aphrodite Lust, Begierde (Theodoret. de Provid. Or. I. T. IV. p. 484. Meletemm. I. p. 44.).

§. 17.

HERMES — MERCURIUS.

Phönicische Handelsleute hatten diesen Aegyptischen Gott den Griechen zugeführt; darum nahmen sie ihn für

78) Cic. de N. D. II. 27. p. 320. ib. not. Arnob. adv. gent. III. 33. ib. intt. p. 163. Orell. G. Vossii Etym. L. L. p. 546. Lennep. Etym. L. Gr. p. 211 sq.

die personificirte Klugheit, Handelsklugheit, und hiefsen ihn ὁ σόφος, ὁ λόγιος [79]), ποικιλομήτης, δόλιος, στροφαῖος (Spanh. ad Aristoph. Plut. 1158.). Im Griechischen System ist seine Geburtsstätte der Berg Cyllene in Arcadien; daher heifst er der Cyllenier (Melett. I. p. 34.). Er ist Sohn des Zeus und der Plejade Maja (Cic. de N. D. III. 22. p. 610. ib. Cr. J. Lydus l. c. p. 100. Proclus zu Plat. Alcibiad. I.). Haupturkunde ist hier der Homerische Hymnus auf Hermes, verglichen mit Il. V. 390. und Apollodor. III. 10. 2 sqq. In diesen rein Hellenischen Sagenkreis fallen seine Verbindungen mit der Chione und Andern, der Raub der Rinder Apollo's, die Wegführung des gefesselten Ares, der Mord des Argos, woher er Ἀργειφόντης heifst (Il. II. 103. ib. Heyne. Hom. Hymn. in Merc. 73. ib. Ilgen. Fulgent. Myth. I. 24. ib. intt.). Er ist ferner der Götterbote, der Wanderer zwischen Erde und Himmel, der Seelenführer, Führer der Träume, Geber des Schlafes (Eustath. ad Odyss. VIII. 278. p. 311. Bas.), der Unterirdische, der Erdgeist (ἐριούνιος Il. XX. 72. ib. Heyne, Hom. Hymn. in Merc. 3. ib. Ilgen. Etym. M. p. 374. Cornut. de N. D. c. 16 p. 164. Meletemm. I. p. 34. vgl. Abb. zur S. u. M. T. XXXVII. oben u. Erkl. p. 16. Cic. de N. D. III. 22. p. 603. ib. Cr. Auch σῶκος heifst er in dieser Verbindung Il. XX. 72. ib. Heyne), endlich χρυσόρῥαπις (Odyss. X.2 77. 331. Apollon. Lex Hom. p. 715. Cornut. de N. D. p. 165. Virg. Aen. IV. 212. ib. intt.). Als Führer der Irrenden hat er auch die Beinamen ἡγεμόνιος und ἐνόδιος (s. die Ausleger zu Aristoph. Plut. 1160.). Seine Attribute, Becher und Heroldsstab [80]), gehören schon in die ältesten Religionen

79) Plat. Phaedr. p. 272. (ib. Schol. Hermiae) p. 340. Heind. Euseb. P. E. I. 9. p. 31. Diod. V. 75. ib. intt. Meletemm. I. p. 33. not. 31.

80) S. Böttiger über die vorgeblichen Schlangen am Mercurstabe, in der Amalthea I. 1.

(s. Cr. Dionysus p. 209 sqq.). **Bilder** des Mercurius s. in den Abb. zur S. u. M. T. IV. nr. 3. T. II. nr. 3. Erkl. p. 57. Sein Name soll in Etrurien Turms gewesen seyn (Winckelmann Monumm. I. 30.). Zu seinen Beinamen gehören noch Ἀκακήσιος, Abwehrer des Bösen (Spanh. ad Callim. Iliad. in Dian. 143.), Νόμιος, Beschützer der Heerden (Hesiod. Theog. 444. Apollod. III. 10. 2. ib. Heyne), Ἐναγώνιος, Vorsteher der Wettkämpfe (Paus. V. 14), Κερδῷος und Ἀγοραῖος als Vorsteher der Marktplätze (Meletemm. I. p. 34. Proclus in Plat. Cratyl. p. 11. sq. ed. Boiss.). Auch ist er Erfinder der Lyra.

In den Kreis der Kunstvorstellungen dieses Gottes gehören auch die **Hermen** (ἑρμίδια) [81], ferner der Hermaphroditus, Hermerakles, Hermathene, Hermeros, Hermares, Hermopan, Hermanubis [82].

§. 18.

HESTIA — VESTA.

Ihr Name ist Griechisch und bedeutet einen festen Sitz [83]; ihr Ursprung aber möchte wohl in den Religionen Irans zu suchen seyn. Im Cretischen Göttersystem ist sie Tochter des Kronos und der Rhea (Hesiod. Theog. 454. Hom. H. in Ven. 21. Heyne ad Apollod. p. 7.). Sie blieb Jungfrau, wie Athene; darum ist beiden die einjährige Kuh, juvenca, geweiht (Spanh. ad Callim. H. in Cer. 109.). Sie hat wenig mythische Geschichte, wenig Symbole und wenig Tempelapparat.

81) S. über deren Begriff und Ursprung Gurlitt Versuch über die Büstenkunde p. 3 ff.

82) S. Welcker üb. die Hermaphroditen der alten Kunst im IVten Bde. der Studien S. 159 — 215.

83) Lennep. Etymol. L. Gr. p. 224. Cic. de N. D. II. 27. p. 314 sq. Cic. de Legg. II. 12. Ovid. Fast. VI. 299. Arnob. III. p. 119. c. 32. und dazu Orelli T. II. p. 162.

Der Grundgedanke bei dieser Gottheit ist die Vorstellung von der unverlöschlichen Kraft des im Mittelpuncte der Erde und des Himmels verborgenen Feuers. Darum brennt ihr zu Ehren das heilige Feuer auf dem häuslichen Altare, dem Heerde, das nie verlöschen darf [84]). Wie sie aus dem Innern der Erde unsichtbar wirkt, so verbreitet sie vom Innern des Hauses aus Segen über das Haus Sie ist die Bedingung Alles dessen, was in den Worten Haus, Haussegen und häuslicher Schutz liegt; sie schliefst den Begriff des sicheren, bergenden Mittelpunctes der häuslichen und bürgerlichen Vereinigung, Eintracht u. dgl. in sich. Darum gehört sie vorzüglich zu den Penaten der Römer, und heifst bei ihnen Vesta Mater [85]); andere Beinamen sind πατρῴα (domestica), δωματίτης, ἐφέστιος, ἔνοικος, σύνοικος. Da der Heerd ein Asyl der Schutzflehenden ist, so tritt Vesta mit ihrem Bruder, dem Zeus ἐφέστιος, in nahes Verhältnifs, und wird mit ihm bei Bündnissen angerufen (Reinesii Inscriptt. p. 201.), man schwört bei ihr Verträge und die unverbrüchlichsten Schwüre, mit ihr beginnt und schliefst man Gebete und Opfer [86]). Aber der Begriff des schützenden Mittelpunctes des Hauses erweitert sich zu dem schützenden Mittelpuncte des bürgerlichon Vereins und da wird der Grundbegriff Heimath. Sie hat nun wie im Mittelpuncte des Hauses, so im Mittelpuncte der Stadt (Paus. Eliac. I. (V.) c. 15. 5.) ein Haus, wo ihr auf dem Stadt-

84) Dionys. Hal. Antt. II. p. 126. Spanh. Diatr. de Vesta §. 10. p. 678 sqq. in Graevii Thes. Antt. Rom. T. V.

85) S. Spanheim l. c. p. 682. 684 sqq. 666. und ders. ad Callim. H. in Cer. 109.

86) Spanh. l. c. p. 664 sqq. 668. Heindorf. ad Plat. Cratyl. p. 62. (401. a.) Wyttenb. de S. N. V. p. 22. Cic. de N. D. II. 27. p. 315. ib. Dav. und dagegen Cr.

heerde ein ewiges Feuer brennt [87]), das ist das Πρυτανεῖον, und sie, der personificirte Stadtheerd, heifst auch Πρυτανῖτις, κοινὴ Ἑστία, Ἑστία τῆς πόλεως, Ἑστία βουλαῖα u. s. w. (Cic. de Legg. II. 12. §. 29. 8. § 20.) [88]). Der Dienst dieser Hestia πρυτανῖτις war den Prytanen und überdiefs noch Priesterinnen anvertraut, die in Griechenland auch wohl Wittwen seyn konnten (Plut. Vit. Num. c. 9.), in Rom keusche Jungfrauen (Virgines Vestales) seyn mufsten; die das ewige Feuer unterhielten. — Der Dienst dieser Göttin war in den ältesten Zeiten sehr einfach. Man streute zuerst ihr, dann den übrigen Göttern grüne Gräser auf den Altar (Porphyr. de Abst. II. 5. p. 106 Rhoer.); später nahm man Weihrauch. In Rom libirte man ihr, dem Janus und den Laren mit Wein; endlich schlachtete man ihr Thiere, besonders brachten ihr die Arvalischen Brüder das Schafopfer [89]).

Dem Dienste der Römischen Vesta liegen dieselben Begriffe zum Grunde, die der Perser, wie der Grieche, mit diesem Wesen verband. Der Ursprung ihres Dienstes fällt in die ältesten Zeiten Roms. Nach den meisten Zeugnissen hat ihn Numa angeordnet [90]), in ei-

87) Livius XLI. 20. Dion. Hal. II. c. 65. p. 125. Spanh. ad Callim. l. c. v. 129 p. 734 sqq.

88) Vergl. auch die Anmerkk. zu Cr. Oratio de Civit. Athenar. p. 54 sq., wo die Stellen nachgewiesen sind über Athen als κοινὴ Ἑστία oder Πρυτανεῖον τῆς Ἑλλάδος.

89) S. ferner über die Vesta J. Lipsii Syntagma de Vesta et Vestalibus in Graevii Thes. Antt. Romm. T. V. p. 619 sqq und G. H. Noehden On the Worship of Vesta in the Classical Journal Vol. XV. p. 123 sqq. und p. 257 sqq.

90) Liv. I. 20. Plut. Num. c. 11. Ov. Fast. VI. 259. Dion. Hal. II. 65. p. 125. Vgl. Heidelb. Jahrb. d. Lit. 1817. n. 78. p. 1233. v. Bonstetten Reise in d. klass. Gegenden Roms, bearb. v. Schelle I. p. 277.

nem Tempel, der nur aus einem mit Pappeln bedeckten Weidengeflechte bestand, und zwar in runder Form, weil Vesta die Erde, die Erde aber rund sey (s. Festus s. v. Ovid. Fast. VI. 265 sqq. ib. Gierig). Plutarch (Num. c. 11.) sagt, nicht die Gestalt der Erde, sondern des Weltalls sey hier nachgebildet gewesen, in dessen Mitte, nach Pythagoreischer Ansicht, der Sitz des Feuers (Ἑστία, Μονάς) war. Nach Ovid fand sich darin keine Bildsäule, sondern blofs ein Altar mit dem heiligen Feuer, welches die Stelle des Götterbildes vertrat. Der Zugang in das Innere des Tempels war jedem Manne untersagt. Servius Tullius erweiterte den Cultus, und vermehrte die Anzahl der Vestalischen Jungfrauen. Das Verlöschen des heiligen Feuers galt für ein Vorzeichen des Unterganges der Stadt (Dion. Hal. II. p. 128.). Die Vestalin erhielt dafür vom Pontifex maximus eine schimpfliche Züchtigung (Festus s. v. Ignis Vestae ib. Dacer. p. 178.). Die Vestalinnen mufsten häufige Opfer bringen (s. Abbildungen von solchen Handlungen bei Lipsius a. a. O. und bei Beger ad Florum p. 39.; auch wurde in den ältesten Tempeln der Vesta das Brod bereitet. Eine Stelle des Suidas scheint anzudeuten, dafs Numa den Vestalinnen auch die Sorge für das Wasser übergab (Lipsius a. a. O. p. 644.). Endlich lag in dem Tempel der Vesta noch das Palladium, das Unterpfand des Reiches, wahrscheinlich mit einem mystischen Dienste verbunden, unter ihrer Obhut [91]). In so weit war die Göttin Schirmgöttin, und so werden Vesta und Veste verwandte Begriffe (Wachter Glossar. germ. I. 527. II. 1783.). Ihr Fest wurde im Juni gefeiert mit einer Procession, wobei der Esel (sonst das Thier der Cybele) vorkommt, der ihr einst durch sein Schreien einen grofsen Dienst erwiesen

91) Plut. Vit. Camill. 20. Dionys. Antt. Rom. II. 66. p. 127. Sylb. vgl. I. p. 56.

hatte [92]. — In manchen der angegebenen Begriffe fällt Vesta mit der Gäa, der Rhea, Cybele, Diana, Ceres, Proserpina zusammen; sie heifst auch, wie diese, Mutter; wir finden eine Δημήτηρ ἑστιοῦχος, eine Proserpina als χθονία Ἑστία (Soph. Oed. Col. 1727.). Verwandt sind besonders auch die beiden Feuergöttinnen Minerva und Vesta (davon unten); und auf eine Vergleichung ihres Dienstes in Rom mit der Verehrung des Mithras in Persien führt Jo. Lydus de menss. p. 47.

Zu einer mystischen und philosophischen Ansicht war diese im Cultus wenig hervortretende Gottheit sehr geeignet. Demnach erscheint sie als das Centralfeuer, ja nach Einigen als Weltseele, nach Andern als die Erde selbst [93]. Einige identificirten sie mit der Ceres; Plotinus (IV. 4 p. 419.) dagegen stellt den Satz auf: Hestia sey die Intelligenz, der Geist (νοῦς) der Erde, Demeter aber die Erdseele [94]. Eine sehr wichtige Stelle über die Hestia können wir nun lesen in den Scholien des Proclus zu Plato's Cratylus p. 83 sq. ed. Boisson.

Oft hat man auf alten Denkmälern Bilder von Vestalinnen für Bilder der Vesta selbst gehalten [95]. Andere haben gar gezweifelt, ob es wirklich Bilder der Vesta gegeben habe (s. Gierig zu Ovid. Fast. VI. 295). Gewifs ist aber, dafs im heiligsten Raume des Vestatempels, Penus genannt, welcher blofs den Priesterinnen zugänglich

92) Jo. Lydus de menss. p. 107. Ov. Fast. VI. 311 — 348.

93) Orph. Hymn. 84 (83.). Philolaus apud Plut. de plac. philos. III. 11. Plato in Phaedr. p. 246. p. 251. Heind. Dazu Ast im Comm. p. 297.

94) S. darüber Proclus ad Plat. Tim. p. 280. und Hermias ad Plat. Phaedr. p. 133 sqq.

95) Vorstellungen der Vesta s. bei Winckelmann Monumm. nr. 5 und 6. Zoëga Bassiril. nr. 101. Abbild. zur S. u. M. T. IV. nr. 3. die letzte Figur, und die Erkl. p. 13.

war, ihre Bildsäule, wie die der andern Penaten, stand [96]). Pausanias nennt mehrere Vestatempel und Statuen, z. B. Attic. 18. 3. vergl. Porphyr. ap. Euseb. P. E. III. 1(9 und Beger l. c.

§. 19.

PALLAS-ATHENE — MINERVA.

Auch diese Göttin verläugnet in ihrem Ursprunge nicht die natürlichen Elemente der ältesten Culte. An den Wassern gehen die ältesten Spuren von ihr. Ehe sie zur Herrschaft ihrer Lieblingsstadt (Athen) gelangt, mufs sie mit dem Wassergotte Poseidon um sie streiten [97]). Da ist sie schon die Kriegliebende, und wird darum auch gern mit Mars zusammengestellt, so wie sie mit Vulcan die Bestrebungen in den Künsten theilt (Procl. in Plat. Cratyl. p. 117. ed. Boissonade). Aber bis ihr die Künste gelingen, bis sie auch die Weisheitliebende (φιλόσοφος) heifsen kann, müssen erst die alten Kriege beendigt seyn, die sie, mit Himmel und Feuer im Bunde, gegen die Mächte des dunkeln und feuchten Abgrundes zu führen hat. Alle drei Theile der alten Welt haben Zeugnisse von diesen elementarischen Kämpfen und Siegen der Göttin aufzuweisen. Mit Wachen und Wehren beginnt ihre Geschichte (Herodot. IV. 180.). Unmuth kündigt diese Gottheit an, und die Libyschen Frauen haben bei ihrem Dienste die Klagegesangweise zuerst angestimmt, die man zu Troja und Athen bei ihren Festen hört [98]). Auch die Bekleidung ihrer Bilder und die schreckende Aegis rühren

96) S. Spanheim l. c. §. 12. 13. Lipsius l. c. c. 3.

97) Herodot. VIII. 55. Pausan. I. 27. Dion. Halic. Antt. librr. deperd. XIV. 4. p. 44. ed. pr. Mediol. Procli Hymn. in Min. 21. Plutarch. Themist. c. 19. Meursii Cecropia c. XV. ej. de Regno Attico I. 1 und 10.

98) Herodot. IV. 189. vergl. Iliad. VI. 301. 304. Aristoph. Av. 222. Matthiae ad Hymn. Hom. p. 157.

von den rothgefärbten Ziegenfellen her, womit die Libyerinnen sich selber umhüllen (Herodot. IV. 189.). Das Alles hat Bezug auf natürliche Dinge, so wie die Kämpfe der Libyschen Jungfrauen an dem Jahresfeste der Athene (Herod. IV. 180.), welche eine Keuscheitsprobe derselben waren. Auch Aegyptische Gebräuche von Sais zeigen sich deutlich in jenem Libyschen Cultus (Herodot. IV. 170.). Kämpfe und Enthaltsamkeit haben wir auch schon bei den Amazonen im Dienste lunarischer und solarischer Religion gesehen: Scheu vor den Männern, Kampf und Streit in gemessenen Perioden, nach Sonnenumläufen und Mondscyclen. Auch Flöten lassen sich in diesem Dienste der Libyschen Pallas hören, welche Erfinderin der Flöte ist; Athene aber wirft sie unwillig weg (s. Böttiger im Att. Museum I. 2 p. 349 ff.). Auch durch die Nachricht (Schol. Pind. Pyth. II. 127.), dafs Athene den Dioscuren mit der Flöte den Waffentanz vorspielte, so wie durch den Umstand, dafs in Bezug auf Minerva die Corybanten und Dioscuren zusammengestellt werden, und jene des Helios und der Athene Söhne heissen, werden wir erinnert, dafs wir uns in dem Gebiete der Culte von Sonne und Mond befinden. Die genannten Kämpfe aber und die Gebräuche dabei führen uns auf ganz ähnliche in der Indischen Religion (s. ob. II. Buch, 2s Cap. §. 9 u. 10.), auf den Krieg von Lanca, und noch mehr auf den Krieg der Koru's und der Pandu's, wo Krischna in den Reihen der Pandu's streitet, mit dem Zeichen der Sonne am Halse und dem Dreieck in der flachen Hand. Gerade das Dreieck ist auch das Zeichen der Minerva (s. Damascius in den Commentt. Herodott. I. p. 343.).

Herodotus (IV. 180.) spricht räthselhaft von einer Entrüstung der Pallas über ihren Vater Poseidon und von ihrem Uebergange zum Juppiter. Bei Cicero (de N. D. III 23. p. 625.) lesen wir deutlicher, sie, die

Tochter des Pallas (das ist eben Poseidon), habe ihren Vater erschlagen, weil er ihrer Jungfrauschaft gefährlich werden wollte; d. i. sie flieht den Unsteten, und flüchtet ihre Stetigkeit in den Schoofs des feurigen Zeus, der ihr eigentlicher Vater ist; oder: Sonne und Mond und Sterne gehen zwar, nach alter Lehre, im Meere unter, aber sie verlieren dort ihre Feuerkraft nicht: ihr eigentliches Wesen bleibt unversehrt [99]). Die Erzeugung der Minerva vom Poseidon und von der Nymphe Tritonis ruht auf dem Grunde der alten Lehre, wonach Oceanus und Tethys den Göttern das Daseyn gegeben (Iliad. XIV. 201 ib. Heyne Obss. VI. p. 565.) [100]). Aber der Minerva eigentliches Wesen gehört nicht der Erde und dem Wasser an; »sie ist (sagt Ritter in der Vorhalle p. 8. p. 408 f. vgl. p. 164 ff.) die aus den Wassern hervorgegangene Erdenmutter, die Jungfrau, die Sonne, Kore, die im Pontisch-Thracischen Norden zur Thetis, am Tanaïs zur Mäetis wird.« Doch wir kehren an den Tritonsee zurück.

Hier zeigen uns Festspiel und Mythus ihre jungfräuliche Zucht und ihr strenges kriegerisches Wesen. Durch beides wird eine Göttin Pallas verherrlicht, die weder vom Vater Pallas noch von der Gespielin desselben Namens etwas wissen will. Sie wendet sich strafend weg von dem Unreinen, wirft weg das Palladium (das Bild der von ihr erschlagenen Pallas; s. Apollodor l. c.), nachdem es die unreine Electra berührt, wirft weg als Athenäa die entstellende (die erregende, die leidenschaftliche) Flöte. Vom Wassergott und von der Seenymphe

99) Eine andere merkwürdige Sage vom Tritonsee her s. bei Apollodor III. 12. 8. ib. Heyne p. 297; wo Minerva, beim Triton erzogen, dessen sterbliche Tochter, Pallas, erschlägt.

100) Diesen Orphischen Satz, der auch Grundlage der Lehre Jonischer Philosophen ist, benutzt Plato zum öftern.

geboren ist sie doch diesem Element entfremdet, und geht in die Höhe zum Zeus, der muſs ihr Vater seyn; und er ist es auch nach der gewöhnlichen Stammtafel und hat sie, ohne Zuthun des Weibes, aus seinem Haupte geboren. Eine Fülle von Begriffen war in ihrem Beinamen Tritogeneia niedergelegt [101]), So sollte sie heiſsen vom Tritonsee, vom dritten Monatstage, von Juppiters Haupt (τριτώ hieſs Böotisch Haupt), von den drei Mondsphasen, von drei Kräften der Seele, von den drei Jahreszeiten, von den drei Gaben der φρόνησις (gut rathen, urtheilen, handeln), oder weil sie die Bösen zittern (τρεῖν) mache. Den Mythus von ihrer Geburt aus Juppiters Haupte hat schon Hesiodus seiner Theogonie (v. 917 ff) einverleibt; in demselben Sinne nennt sie Homerus (Iliad. V. 747.) des starken Vaters Tochter, und nichts Anderes giebt auch das Festspiel am Tritonsee zu erkennen. Hier wie dort erscheint sie als reine Jungfrau, fliehend die Verfolgung des Hephästos [102]), schwer ahndend das Gelüsten des Prometheus, der den Feuerfunken mit der Erde vermischte und den ätherischen Geist in irdische Leiber bannte. Mit ihm und dem tellurischen Hephästos hat Pallas-Athene nichts gemein. Aber den ältesten Hephästos, den himmlischen (des Cölus Sohn), umarmt sie freudig, und erzeugt mit ihm den Schutzgott der Stadt, der sie, die mütterliche, den Namen gegeben — den Apollo [103]).

101) S. Heyne ad Apollod. p. 297. Tzetz. Schol. in Lycophr. 519. p. 666. ed. Müller mit den Noten.

102) Apollod. III. 14. p. 358. Cic. de N. D. III. 22. p. 599. ib. Cr.

103) S. J. C. F. Bähr De Apolline Patricio et Minerva Primigenia Atheniensium (Heidelb. 1820.) p. 21.

§. 20.

Fortsetzung.

Nach einer dritten Genealogie war Minerva des Vulcanus Tochter (Jul. Firmic. de err. prof. rell. p. 20.). Merkwürdig sind aber besonders die alt-Attischen Sagen, die Plato im Critias (p. 109—112) aufbehalten hat. Nach diesen sind Hephästos und Athene Geschwister, die denselben Vater haben, den Zeus, die in Liebe zur Weisheit und zu den Künsten einem gemeinsamen Ziele nachgehen, deren Tempelraum die Kriegercaste bewohnt. Da ist wieder die Athene φιλόσοφος und φιλοπόλεμος im Bunde mit einem gleichgestimmten Bruder, dem himmlischen, feurigen Hephästos. Ganz Memphitisch und Saitisch ist diese Platonische Sage. Die Genealogien:

Hephästos, des Himmels Sohn (des Zeus) ‿ Athenäa	Phthas ‿ Neith
\|	\|
Apollo	Horus

sind ganz dieselben, und bedeuten real betrachtet: Das immaterielle Feuer, männlich (Phthas), zeugt mit dem immateriellen Feuer, weiblich, das reinste materielle Feuer, die Substanz der Sonne — der Sonne der Natur und der des Geistes. Und dieser Sonne Bestand, d. h. dieses physischen und intellectuellen Lichtes Grund, ruhet in den Eltern, in Phthas und Neith. Sie haben von sich abgethan, was im besondern Daseyn getrübt erscheint; sie wachen und wehren, daſs nichts Unlauteres an ihr Wesen rühre, sie strafen und kämpfen, um des Lichtes Idee zu retten, ohne welche das besondere Licht kein Licht mehr wäre. Das war Saitische Lehre; und um Sais Tempelhaus lagerte die Kriegercaste, wie sie im priesterlich-alten Athen lagerte um Hephästos und Athenens heilige Räume. Ja Sais war nach einigen Schriftstellern der Aegyptische Name der Athene (s. Meletemm. I. p. 63). Von ihr hatte

auch einer der von Erichthonius angeordneten vier ältesten Attischen Stämme (φυλαί) den Namen, denn sie hiefsen Διάς, Ἀθηναΐς, Ποσειδωνιάς und Ἡφαιστιάς (Pollux VIII. 109. p. 931. Hemst.). Die obige Stammtafel vervollständigt sich nun mit Hülfe anderer Stellen der Alten so [104]:

Coelus ‿ Dies

Vulcanus ‿ Minerva

Apollo ‿ Creusa

Ion

Erste Zeugung: Licht und Tag zeugen den Hephästos; zweite: Hephästos und Athene geben dem Apollo das Daseyn; dritte: Apollo und Creusa erzeugen den Ion, den Anherrn der Jonier. Das waren genealogisch aufgefafste Erinnerungen von den Ogygischen Zeiten her. Als Böotien grofsentheils Sumpfland war, und Attica oft die Wellen des Meeres bedeckten, da hiefs das Land noch selbst Posidonia (Strabo IX. p. 397.). Da war Ogyges, das alte Bild der Fluthen, da war Poseidon der beiden Länder Herr, da waltete Athene an Tritonisch-Böotischen Flüssen. Als aber Zeus, der grofse Naturleib, mit dem Tage den himmlischen Feuergott gezeugt, der nun in der Athene wieder eine Göttin des Lichtes umarmt, und als aus dieser Ehe der Sonnengott geboren ward, da konnte im getrockneten Boden Erichthonius, der Mann der Erde und des Ackerbaues, seine Unterthanen in vier Haufen theilen, und nach drei Lichtgöttern

104) Plato Euthydem. p. 302. d. Cic. de N. D. II. 22. Jo. Lydus de menss. p. 105.

und dem Wassergotte benennen; denn Poseidon hat sich mit der Athene abgefunden, und sie giebt der Burg den Namen; die Brüderschaften aber im kirchlichen Sinne, die Curien (φρατρίαι), begeben sich unter den Schutz des Zeus und seiner Tochter. Sie heifsen phratrische Götter, und Apollo, Ions Vater, heifst der Gott der Altvordern (πατρῷος) und der Ahnherr der Geschlechter (ἀρχηγέτης). Diese Sagen wurden von Dichtern bearbeitet, aber nicht erfunden; sie ruhten auf dem festen Grunde der alten natürlichen Religion des Landes, und waren in das religiöse Gefühl des Volkes aufgenommen.

Ganz gleiche Göttergeschlechter und Emanationen finden wir in den Genealogien der Aegyptier. Auch Aegyptens erste Herrscher waren Götter gewesen; sie waren aber zurückgegangen, woher sie gekommen. Der vordere Gott nimmt den nachfolgenden immer wieder in sich zurück. Für die menschliche Anschauung war dies durch Göttertod und Göttergrab versinnlicht. Neith-Isis stirbt und wird im heiligen Raume des Hephästos beigesetzt, der als zweite Potenz ihr Gemahl, als erste ihr Vater war u. s. w. So ist Horus die zweite Potenz des Osiris. Dieser und Horus-Apollo können nicht auf immer untergehen (d. h die Sonne kehret immer wieder); denn ihres immer wieder auflebenden Lichtes Kraft ist durch das Wesen der Athene gesichert, die am Sterblichen keinen Theil hat. Daher ist auch des Bestehens Kraft in Allem, was sie gebildet. Selbst das verletzte nnd verworfene Palladium gilt als Unterpfand und Zeichen dessen, was bleiben soll.

§. 21.

Phallus, Pallas, Palladium und das Gericht beim Palladium.

Bei Lerna in Argolis sah Pausanias (II. 36. 8.) die Trümmer eines Tempels der Saitischen Minerva.

Da feierte man Mysterien, weil dort Dionysus in die Unterwelt hinabgestiegen war, um seine Mutter Semele wieder heraufzuführen, und sie dann als Libera den Gestirnen des Himmels, dem Tageslichte, wieder enthüllt hatte; d. i. Semele, die Erdmutter, war nicht in der Erstarrung geblieben. Davon gab der Phallus Kunde, der in den Lernäischen Weihen am Todtensee aufgepflanzt ward, wie am See zu Sais Obelisken aufgerichtet waren (Herodot. II. 170.).

Eine Menge Erklärungen gaben die Alten von dem Namen der Pallas und ihren allerwärts heiligen Palladien. Pherecydes leitete (s. p. 208. Sturz.) die Benennung des Palladium vom Werfen oder Schleudern (βάλλειν, πάλλειν) her, und dachte dabei an das von der unwilligen Pallas auf die Erde herabgeworfene himmlische Bild (Apollod. III. 12. 3. ib. Heyne p. 297.); oder vom Schwingen (πάλλειν) des Spiefses der kriegerischen Göttin; Andere von dem Giganten Pallas, den sie überwunden, oder ihrem Vater Pallas, den sie getödtet hatte; Andere von πάλλαξ, Jungfrau, oder auch davon, weil sie des von den Titanen zerrissenen Dionysus noch schlagendes Herz (παλλομένην καρδίαν) zum Vater Zeus hingetragen habe [105]). Proclus (in Plat. Cratyl p. 117. ed. Boiss.) bemerkt bei dem Namen Pallas, dafs darin, nach des Socrates Ansicht, die erhaltende und beschützende Bestimmung der Göttin liege. Wirklich will sie im Mythus bald das Herz des Bacchus, bald ihre Keuschheit erhalten, bald schützt sie die Olympische Burg gegen die Giganten, schützt den Perseus, den Hercules, den Ulysses und andere Heroen. Um die Be-

105) Andere Etymologien s. bei Plato im Cratyl. p. 407. Apollon. Lex. Hom. p. 526. Etym. M. v. παλλάδια. Eustath. ad Odyss. I. 320. p. 59. Bas. Heyne ad Apollod. III. 12. 3. p. 295. Tzetz. Schol. in Lycophr. 355. p. 553. ib. Müller; Hemsterhuis in Lenneps Etymol. p. 543.

griffe Mann, Weib, Jungfrau spielen die ältesten Gebräuche des Pallasdienstes, wie wir sahen. Als Jungfrau entzieht sie sich ihrem Vater Pallas, kämpft mit einer andern Pallas, wirft das durch unkeusche Hände besudelte Palladium weg. Aber auch Mutter ist sie im ältesten Dienste, nach den Orphikern (Hymn. 32 [31.] 10.), sogar Mann und Weib zugleich. Aber auch die Umkehrung der Geschlechtsäufserungen sehen wir mit Namen verbunden, die dem Worte παλλάς verwandt sind; man sehe nur den Mythus bei Dion. Halic. Excerpta 17, 3. p. 103. ed. pr. Mediol., und Juppiter selbst mufs, um die Pallas-Athene hervorzubringen, zum Weibe, und nach Frauenart entbunden werden, aber aus dem Haupte. Kurz, bei der Pallas stehen wir auf dem Gebiete einer höhern Phalluslehre. Man denke an den bei des Osiris Tode von ihr als Isis-Neith gestifteten Phallus, an das Phalluszeichen zu Lerna. Semele mufs erst das Herz des Zagreus verschlingen, um den Dionysus zu gebären; Zeus die Metis, um die Minerva gebären zu können [106]). In diesem Indischen Religionskreise vereinigen sich die Gottheiten bald androgynisch, bald nehmen sie sich verzehrend in einander auf. Pallas gehört von einer Seite dem Indischen Emanationssystem an; sie ist Bhavani-Durga. Als Bhavani auf dem Meru ist sie die kosmische Joni, d. h. sie ist die weibliche matrix, aus deren τρίγωνον sich der Phallus der Welt erhebt, von dem die drei grofsen Dejota's: Brahma, Wischnu und Schiwa, ausgehen. Als Bhavani nimmt sie beim Weltbrande die Saamen aller Dinge in sich zurück. Als Durga aber heifst sie der schwere Zutritt, und wehrt alle Dämonen und Riesen ab, wie sie als Pallas die Giganten abwehrt und in des Zagreus schlagendem Herzen die Substanz der Natur rettet.

106) Hygin. Fab. 176. p. 282. Stav. Hesiod. Theog. 886 sqq. ej. Fragmm. 78.

Das ist die edlere Lehre vom Phallus, welche die besseren Weisen nach Griechenland gebracht hatten. Weit verbreitet waren diese Indisch-Aegyptischen Dogmen. Spuren davon zeigen sich in den Palicischen Göttern (Cic. de N. D. III. 22. p. 601.), in der Gottheit Pales, die bald Mann bald Weib ist; beider Name stammt von φαλλός, wie ihr Wesen [107]). Hierher gehört auch Hermes-Phales (Lucian. Jov. trag Vol. VI. p. 275. Bip.), der Sonnenphallus, der dem finstern Monde Ordnung und Licht ingenerirt, der Gedanken und Gesetze zeugt, dessen Schrift und Gesetz in den Sternbildern und an den Obelisken zu lesen ist, die die Sonnenstrahlen auf Erden sind. So standen auch die Phallen, und die edelsten derselben, die Palladien (Wurfbilder), als grofse Buchstaben für die Nachwelt aufgerichtet, als bleibende Zeichen des Lebens und des Bestehens; Stand- und Bestandbilder in jedem Sinne, Unterpfänder physischer und bürgerlicher Wohlfahrt. Pallas selbst aber ist die bleibende und standhafte Bewahrerin des Lichtes und Lebens.

Wie die Wischnulehre gegen den rohen Schiwadienst eine Opposition bildet, so die reine Phalluslehre aus den Mysterien zu Sais gegen die Rohheit der ausgearteten. Immer mufs Pallas und die Palladien gegen unreine Geschlechtslust geschützt werden, und sie wird geschützt. Darum stand in ihrem Heiligthume zu Sais geschrieben: Was da ist, was da seyn wird und was gewesen ist, das bin ich. Meine Hülle hat Keiner aufgedeckt, und die Frucht, die ich geboren, ist Sonne geworden (Procl. in Plat. Tim. p. 30.). In der Pallas-Athene ist nämlich nach Aegyptischer Lehre der Mutterschoofs von Sonne, Mond und Sternen personificirt. Hephästos und Athene

107) S. die Untersuchung über die Verzweigungen dieser Wortfamilie bei Zoëga de obeliscis p. 219. 252 sqq. 289 sq.

sind die erzeugenden Potenzen der Welt in höherem Sinne, und dieses kosmische Ehepaar stand hieroglyphisch in Aegyptischen Tempelbildern, er als Käfer und Geier, sie als Geier und Käfer, weil jede dieser Gottheiten mannweiblich war [108]). Sehen wir in Griechisch-Römischen Calenderbildern den Minervalischen Vogel, die Eule [109]), und an dem Helme der Pallas zuweilen Widderköpfe, oder auf geschnittenen Steinen einen Mauerbrecher mit einem Widderkopfe, oben darauf eine Eule und daneben den Hermesstab, so bedeutet diefs: aus dem Dunkel des Winters glänzet im Widderzeichen die Sonne des Frühlings kräftig und fruchtbar, wieder hervor. Selbst noch in einem Homerischen Gleichnifs (Odyss. III. 372.) blickt eine Spur der hieroglyphischen Vögel dieses Kreises hervor, wo die alten Erklärer der Lichtbringerin Minerva gedenken (Eustath. ad Od. l. c.).

Auch die Saitische Neith-Athenäa war aus den Wassern geboren, gleich der Tritonischen Pallas; denn sie heifst bei den Genealogen des Nilus Tochter (Cic. de N. D. III. 23. p. 623 sq.). Darum war Athene auf der Burg auf einem Crocodile sitzend vorgestellt (Schol. ad Aristid. Panath. p. 95. Jebb.), ihre Aegyptische Abkunft anzudeuten, denn Plato (im Tim. p. 21.) sagt ausdrücklich, der Name Athena sey eine Uebersetzung des Aegyptischen Neith. Entweder ist diefs richtig, oder der Name Athene ist nur eine veränderte Schreibart, wie Hemsterhuis, Alberti, Valckenaer und Ruhnken am wahrscheinlichsten finden. Kurz wir haben die gebildete Pal-

108) Alle Geier wurden nämlich für weiblich, alle Käfer für männlich gehalten. Horapoll. Hierogl. I. 12. p. 22. Pauw.

109) S. die Abb. zur S. u. M. T. XLIX. und Erkl. p. 13. Das folgende s. bei Tischbein: Homer in Bildern, Heft II. p. 1. das. Heyne p. 31. und K. Morgensterns Reise in Italien p. 445.

las-Athene wirklich für eine Saiterin und zwar aus der frühern Pharaonischen Vorzeit zu halten 110).

Die in Plato's Cratylus (p. 407. p. 81. Heindorf. ib. not.) vorgetragenen zwei falschen Etymologien enthalten dennoch von einer Seite etwas Wahres. Der Verfolg wird zeigen, dafs Athene allerdings als Theonoa, als der Geist in Gott, genommen worden; und wirklich war sie von der ethischen Seite als Ethonoe, das Vernunftmässige in der Gesinnung, gedacht. Nach Andern heifst sie Athena von ἀϑρεῖν, sehen, von ἀϑρόος, versammelt (als ἀγελητίς, ἀγελαία), oder vom α priv. und ϑῆλυς, unweiblich, oder von ϑήλη (privativ genommen), weil sie nicht an der Mutter Brust gesäugt, oder vom α pr. und ϑήνεσϑαι, weil sie niemand unterworfen, oder vom α intens. und ϑήνη (von ϑάω), als grofse Nährerin, oder vom Aether, für Αἰϑερονεία, oder für Ἀϑανάτη, die Unsterbliche. Aus Allem sehen wir blos das Bestreben, die fremde Göttin dem Griechischen Vaterlande anzueignen. Neuere, die an den Orient dachten, suchten die Wurzel des Namens in אֵיתָן stark, oder in תָּנָה nachdenken 111). Sollte der Name der Athene nicht Aegyptisch seyn, so findet er sich vielleicht noch künftig in Indischen Schriften; denn Indische Wischnulehre, verbunden mit Aegyptischer Lichttheorie, verräth sich gar zu deutlich in den Grundgedanken von der Pallas-Athene.

Den Namen Minerva leiteten Römische Philosophen bald von minuere, bald von minari ab (Cic. de N. D. II. 27. p. 313. ib. Cr.), grundfalsch, und doch dem Begriff nach richtig. Die alte Form ist Menrfa, Mener-

110) S. die Ausleger zum Fulgentius p. 667. Stav. und besonders Jablonski und Te Water in den Vocc. Aegyptt. p. 426. Raoul Rochette Hist. des Colon. Grecques T. I. p. 116 sqq.

111) Kanne's geistreiche, wenn auch nicht richtige, Ansicht s. in seiner Mythologie der Griechen p. 142 sqq.

va [112]). Andere legten das Griechische *μένος* zum Grunde, leiteten *moneo* davon ab, und machten die Minerva zur Moneta. Sie hätten aber an *μένω* denken sollen, damit Minerva als unwandelbare Kraft hervorgetreten wäre, und auch ihr Beiname Memor wäre damit zusammengehangen [113]).

§. 22.

Fortsetzung.

Der Aegyptier Danaus aus Chemmis mufs über das Meer entfliehen. Minerva zeigt sich ihm hülfreich, und entsündigt und reinigt auch seine Töchter, deren neun und vierzig ihre Brautwerber ermordet und die Köpfe in den See von Lerna versenkt hatten [114]). Manche Anspielungen und allegorische Züge, der See, die Köpfe, der gerettete Lynceus, der Luchsäugige [115]), die Doppelzahl Fünfzig deuten auf den calendarischen Bilderkreis und eine hieroglyphische Lichttheorie. Bedeutender ist, dafs hier wieder von gefährdeter Jungfrauschaft die Rede ist, und die Danaiden das Schicksal, ihrer Göttin theilen, von ihr aber gerettet werden (Aeschyl. Prom. 853 sqq.), und auf Rhodus, wo sie zuerst festen Boden betreten, der festigenden Gottheit Tempel und Standbild stiften (Herodot. II. 182. Diod. V. 58. ib. intt.). Dieses Bild war ganz roh, nur eine Säule oder ein steinerner Kegel [116]).

112) Lanzi Saggio di Lingua Etr. p. 199 sq. 203. 205. 209.

113) Der ausdauernde Lichtgenius der Pharaonen, Memnon, ist ihr in Namen und Begriff verwandt.

114) Herodot. II. 91. VII. 94. Auch Mercur hilft dazu; s. Apollod. II. 1. 5. ib. Heyne p. 105 sq. Diod. V. 58. Meziriac zum Ovid. T. II. p. 77. 81.

115) S. über diese Züge die Erklärung der Abb. zur S. u. M. p. 36 ff. besonders p. 40 f.

116) Callim. Fragm. CV. p. 477. Ern. ib. Bentlej. et Toup. Heynii Opuscc. Acadd. V. p. 345. Wyttenb. ad Plut. Fragmm. p. 763.

Rhodus aber war ein Telchinenland; die Telchinen, heifst es, haben das Bild der 'Αθηνᾶ Τελχινία (der bezaubernden Athene) gesetzt (Nicol. Damascen. ap. Stob. Serm. p. 406. Fragmm. p. 146. Orell.). Hier, an Kleinasiens Küsten, eröffnet sich denn auch der grofse Zauberkreis der Palladien. Viele Städte rühmten sich eines Palladiums, und wollten darin ein Unterpfand ihrer Wohlfahrt haben [117]. Nach Ilium warf Pallas das (oben genannte) Palladium herab; Ilus fand es, als er vom Zeus ein gutes Zeichen bei Gründung seiner Burg begehrt hatte. Sonnenkraft hatte das aus den Sternenkreisen herabgekommene Bild; dorther kommt Leben und Unsterblichkeit, und der Phallus ist dessen Zeichen. In so fern er das ätherische Götterleben darstellt, gehört er auf den Gipfelpunct des Himmels, wo die reine Pallas thront. In so fern aber, nach Juppiters Willen, auch das materielle Leben Bestand haben soll, mufs das Phalluszeichen auf die Erde herab. Weil aber auch hier bei ihm auf das unversehrte und unzerstörbare Princip gesehen wird, so wird es als Bild der reinen Jungfrau, als Palladium, geweiht. Man gab ihm gleich eine Mehrzahl von Bildern bei, dafs es nicht erkannt werde. Wer es freventlich ansieht, mufs erblinden. Darum ist seine Entführung so mifslich, und das wichtigste Wagestück des Trojanerkrieges [118]. Dieses Trojanische Palladium war drei Ellen hoch, mit aneinander knapp anstehenden Beinen einherschreitend hatte es den Spiefs aufgehoben

117) S. die Abhandlungen von Fontenu und von du Theil in den Mem. de l'Acad. des Inscrr. T. V. p. 260 sqq. und T. XXXIX. p. 238 sqq.

118) Die wichtigste Sage von seiner Entführurg s. bei Spanh. ad Callim. H. in Pallad. 39. p. 650 sq. Heyne im Excurs. IV ** und IX. zu Aeneid. II. p. 330. und p. 345 sqq. Conon cap. 34. p. 30 sq. ed. Kann. Apollod. III. 12. p. 328. Heyn. vgl. Cancellieri le sette cose fatali di Roma antica, Roma 1812. nr. VII. p. 44 sq.

in seiner rechten Hand, in der linken Spindel und Rokken. Indessen war diefs nach Heyne (zum Apollod. p. 296.) nicht das einfache älteste, sondern ein zweites mehr ausgebildetes. Auf jeden Fall waren indessen Spindel und Rocken unter den ältesten Attributen der Göttinnen, wie sie in Syrien, in andern Asiatischen Ländern und im alten Italien dargestellt wurden. Der Peplus, der der Pallas zu Troja geweiht wurde (Iliad. VI. 92 sq. 273. 303. ib. Heyne Obss. Vol. V. p. 195. und dessen Exc. zu Virgil. Aen. II. p. 347.), macht mit Spindel und Rokken einen organischen Symbolenkreis. Pallas hatte zu Ilion den Peplus wie zu Sais und zu Athen, und aus denselben Gründen. Sie war die Weberin des kosmischen Gewebes, sie selbst über der Welt und verborgen hinter dem Peplus; aber sie, die Verborgene, hatte das Licht der Sonne hervorgebracht, und gerade auch die Minerva Ilias hat auf Trojanischen Münzen die Fackel in der Hand (Eckhel D. N. V. Vol. II. p. 484 sq.), denn beim Raube des Palladiums hatte auch, der Sage nach, das Bild seine Wunderkraft durch leuchtende Feuerstrahlen verkündigt. Damit hängt zusammen das Lampenfest zu Sais, die strenge Indische Durga, aus Schiwa's Feuerauge geboren, die durch Feuer läuternde Mitra, und die Feuerzeichen, die von den Phallen des Wischnu ausgehen. In den Attischen Mythen hat ein Demophoon, der von der Opferflamme und vom Fette seinen Namen hat, mit dem Palladium viel zu thun, und auch die alte Feuerläuterungslehre und der Krieg von Eleusis sind mit einem Demophoon verbunden [119]; so wie Diomedes das Palladium durch den Buzyges nach Athen bringen läfst (Polyaen. Strateg. I. 5.). Es liegen also hier Namen und Bilder von Feuerläuterung und von der Pflanzung agrarischer Institute.

119) Plut. Thes. p. 13 (c. 28.) vgl. Meursius de Regno Athen. III. 6—8.

Ceres bringt mit der Gerstenähre Satzungen, und ist und heifst Thesmophoros. Das ist aber auch Palladisches Gesetz. Denn mit dem Palladium wird eine alte Wahlstätte gegründet, und Blutgerichte gewinnen einen festen Sitz unter dem Zeichen der ständigen und festen Pallas. Von einem solchen Gerichte, das bei dem Palladium über unfreiwilligen Mord, Nachstellungen und Todesfälle nach Verwundung gehalten wurde, erzählt Pausanias (I. 28. 9.); und Demophoon soll zuerst vor diesem Ephetengerichte (Appellationsgerichte) gestanden seyn [120].

Gewifs ist, dafs diese alten Gerichtsgebräuche aus der Idee von der Minerva hervorgewachsen waren Nothwehr und unfreiwilliger Todschlag von den Händen der Athene, auf der andern Seite List und Nachstellungen von Seiten der (menschlichen) Pallas, kommen schon in dem Mythus der von der Minerva am Tritonsee erschlagenen Pallas vor, wo die über den Tod des Mädchens betrübte Minerva selbst das erste Palladium als Warnungszeichen und Gerichtsmahl stiftete (Apollod. III. 2. 3. p. 297 Heyn). Solche Satzungen eines uralten Gewohnheitsrechtes giengen von dem Dienste des Juppiter und der Minerva aus. Aber das Palladium gewährte auch Schutz und Bestehen. Dieses Schutzes erfreute sich Rom, ja noch am Ende der Zeiten das neue Rom, Constantinopel. Die Sagen darüber sind gesammelt und geprüft von Heyne (Exc. IX. ad Aen. II. p. 345 sqq.),

120) Pollux Onomast. VIII. 118. Harpocration in ἐπὶ Παλλαδίῳ. Hesych. I. p. 994. II. p. 1374. und 1547. Alb. Etymol. M. in ἐπὶ Παλλ. Suidas unter dems. Artikel vgl. mit Phot. Lex. Gr. p. 36. und Zonar. L. Gr. p. 812 und 926. und Phanodemi et Clitodemi Fragmm. p. 11. und 37. ed. Lenz und Siebelis. — Ueber das καθάρσιον eines von diesem Gerichte auf ein Jahr aus dem Lande verbannten unfreiwilligen Mörders s. Demosth. in Neaer. p. 1348. in Everg. p. 1160. cf. Matthiae de Judiciis Athen. in Miscellann. Philoll. p. 150.

Cancellieri (l. c. p. 45 sqq.), Niebuhr (Röm. Gesch. I. p. 128 f. p. 135.), Irmisch (zum Herodian I. 14. p. 603.).

§. 22.

Phönicischer Zweig des Pallasdienstes in Böotien und anderwärts.

Nicht lange nachdem Danaus das Pallasbild zu Lindus gestiftet hatte, kam Cadmus dahin, und ehrte die Minerva durch Weihgeschenke, unter andern durch einen Kessel mit Phönicischer Inschrift (Diod. V. 58. ib. Wess.). — Rhodus gegenüber in Phönicien lag die Stadt Astyra, die auch eine Pallas hatte; und diese hiefs Astyris (Steph. Byz. p 189. Berk.). Auch zu Priene und Phocäa hatte Minerva Tempel. Zu Erythrä aber war in dem Tempel der Minerva Polias ein grofses hölzernes Bild, sitzend mit einem Spinnrocken und auf dem Kopfe mit einem Helme [121]). In Laconien war ein Tempel der Asiatischen Athene, von Castor und Pollux nach ihrer Heimkehr von Colchis gestiftet, wo eben eine Asiatische Athene verehrt wurde (Paus. III. 24. 5.). Auf diesem Wege mag wohl die Idee einer Assyrisch-Persischen Minerva, mit den Vorstellungen von strenger Feuerläuterung, wobei Perseus, dieser Assyrische und Persische Genius, ihr, als gerechter Mörder (Olympiod. ad Platon. Alcib. I.), beigesellt ist, zu den Griechen gelangt seyn. Ueber den Altar der Athene-Onga, welchen Cadmus zu Thebä geweiht, war schon zu des Pausanias (IX. 12. 2.) Zeit ein Streit, weil Einige sagten, Cadmus, der nach der Thebaïs gekommen, sey ein Ae-

121) Pausan. VII. 5. §. 2. 3. 4. p. 251 sq. vgl. mit Heyne in den Opp. Acadd. V. p. 342 sq. Gewöhnlich haben die Trojanischen Palladien den Helm; s. die Abh. zur S. u. M. T. XXXIX. nr. 3. und Begeri Contempl. quarundam Dactyliothecae Gorlaei Gemmarum (Col. Brand. 1697.) p. 24 sq.

gyptier und nicht ein Phönicier [122]). Die meisten Neuern bleiben der gewöhnlichen Vorstellung getreu, dafs Cadmus eine Phönicische Colonie nach Böotien geführt habe. Valckenaer (ad Eurip. Phöniss. p. 725.) denkt bei der Ὄγκα des Cadmus an ענקה von ענק, wonach sie die hohe, hochstehende hiefse, so viel als der Griechen Pallas Ἄκρια oder Ἐπιπυργίτις, auch wohl ihre Athene Πολιάς oder Ῥυσίπτολις (Meletemm. I. p. 23.). Sickler (im Cadmus p. 79 f.) findet in dem biblischen Namen עֲנָקִים eine gedoppelte Grundbedeutung für sie, physisch als Riesin, ethisch als Erhabene, Herrscherin.

Jener Altar der Onca-Athene stand da, wo der Stier, der dem Cadmus den Ort zum Baue der Burg gezeigt, ermüdet niedergefallen war. Im Zeichen des Stiers war die Stadt gebaut, wie mehrere; die Senkung des Stiers (ὄκλασις) hatte auch ihre astronomische Bedeutung im Frühlingssegment des Thierkreises, und in den Bacchischen und Cerealischen Religionen wird sich zeigen, dafs und in welchem Sinne Athene-Minerva den Bacchus-Stier im Tode bei sich aufnimmt. Die Onca-Athene aber, die Thorbeschützerin zu Thebä, wo ein Thor das Oncäische hiefs, kann hier als Athene-κλειδοῦχος (Schlüsselführerin) gedacht worden seyn (Plin. H. N. 34, 19. p. 650. Hard.). Auch in Arcadien gab es einen Ort Onkä (Tzetz. ad Lycophr. 1225. p. 965. Müller), so wie auch von einer Laconischen Onca in alten Inschriften Erwähnung geschieht (Acad. des Inscr. T. XV. p. 400 sqq.). An dem Böotischen See Copais finden wir gleichfalls alte Erinnerungen aus der Vorwelt, mit dem Cultus der Athene verbunden. Da war ein Tritonsbach, dem die Böotische Sage den Vorzug vor dem Libyschen Tritonflusse gab. Von jenem (Paus. IX. 33. 5.) sollte Mi-

122) Vgl. Fragmm. Historr. antiquiss. p. 35 sqq. und Commentatt. Herodott. I. p. 90 sq.

nerva die Tritonische heifsen. Die Vieldeutigkeit dieses Namens (s. oben §. 19.) war absichtlich gewählt, und immer liegt bei solchem Wettstreit um religiöse Namen etwas Mystisches und Priesterliches zum Grunde; obgleich z. B. hier nicht jeder Dichter oder Schriftsteller, der die Tritogenia nennt, diese Beziehungen gewufst oder beabsichtigt haben mag. Bei dem Orphischen Hymnus aber, der diesen Beinamen enthält (XXXII. [31] 13.), mufs man an dergleichen denken. Merkwürdig, und wohl auf symbolische Einkleidung alter Priesterwissenschaft (die Pythagoras sich in Aegypten erworben, s. Commentt. Herodott. I. p. 165 sqq. und p. 317.) deutend, ist, dafs in dem arithmetischen und geometrischen System der Pythagoreer das gleichseitige in sechs rechtwinklige Dreiecke eingetheilte Dreieck Athene Tritogenia hiefs (Plut. de Is. et Os. p. 351. p. 561. Wytt.).

Mit diesem Namen stellen nun ferner die Alten den der Glaucopis zusammen, wobei an die blaue Wasserfarbe der Seen und Flüsse gedacht wurde. Aus den Wassern (wie bei den Indischen Avatara's, von denen die ursprünglichen Begriffe dieses Religionszweigs ausgegangen sind) kommt nach der ältesten Anschauung dieses wunderbare Wesen, welches nachher verschiedene Wandlungen durchgeht. Feuer ist sein Stern, und die Sterne haben ihr Licht von ihm. Auch die Μήνη, den Mond, hatten die Naturphilosophen γλαυκῶπις genannt. Diefs wurde von dem meerblauen Lichte des Mondes verstanden, und sonst noch auf verschiedene Weise, so dafs Minerva Tritogeneia selbst als Luft angedeutet wurde, in so fern sie sich dreimal im Jahre (in den drei Jahrszeiten) wesentlich verändert [123]). Als Luft nimmt sie den Perseus

123) Hemsterh. ad Lucian. Diall. Deorr. VIII. T. II. p. 274. Bip. Sturz ad Empedocl. p. 591. Io. Lydus de menss. p. 66. Nach dem Diodorus (I, 12.) wären diese Sätze Aegyptisch.

(die Sonne) unter ihre Obhut, und die Gorgo (der vergängliche Tag) ward ihre Feindin (Io. Lydus l. c. Tzetz. l. c. 17. p. 296.). Aber wie Athene den Namen ihrer Gegnerin, Pallas, annimmt, so kommt sie auch selbst als Gorgo vor (Palaeph. 32, 6 p. 136 sq. Fisch. vgl. Is. Voſs zu Pompon. Mela II. 7. p. 765. III. 9. p. 869. ed. Gron.). Dergleichen Widersprüche sind nur aus den Indischen Avatars zu lösen, wo oft einem göttlichen Grundwesen sich ein Scheinwesen gegenüber stellt, das des ersten Natur trügerisch annimmt: in welchem Trug aber eben seine Zernichtung liegt.

Weil die meerblaue Farbe (γλαυκότης) den Augen wilder Thiere furchtbar ist, so hat die ihren Feinden schreckliche Minerva meerblaue und zugleich feurige Augen (Cornut. de N. D. 20. p. 185. Gal.) [124]. In diesem Charakter ist die Alalcomeneische Athene zu nehmen, die in der Abwehr (ἀλκῇ) ausdauert (μένει) oder mit ausdauernder Kraft (μένει) kämpft; obschon in der Homerischen Stelle (Iliad. IV. 8.), wo sie mit der Argivischen Here zusammen genannt wird, die meisten Neuern mit Strabo (IX. 634. p. 413. p. 470 Tzsch.) diesen Namen als Localbenennung genommen haben, das er auch bei Homer ist. Aber bei dem Orte Alalcomene muſs man daran denken, daſs er eben die Burg der starken Göttin ist [125], und daſs lange vor dem geistlichen Kriege von Eleusis (der Haderstadt) dort Kriege geführt worden, physische Kämpfe, wo die trocknende Feuerkraft festen Boden abgewinnen muſste den Posidonischen und Gigantischen Mächten aus der Periode der Ogygischen Fluth, wo das alte Ogygisch-Böotische Athen

124) Vgl. Hemsterh. ad Lucian. Vol. I. p. 274. Bip. und Apollon. Lex Hom. p. 208. Toll.

125) Pausan. IX. 33. 4. Heyne Obss. ad Iliad. l. l. p. 556. Etym. M. p. 56. Sylb. und p. 546. v. Κύπρις. Apollon. Lex. Hom. p. 86.

untergegangen war (Strabo IX. p. 407. p. 427. Tzsch. Steph. Byz. p. 45. Berk.) [126]).

Das neue Erechtheische Athen hatte wohl auch sein Itonisches Thor von einer Böotisch-Thessalischen Athenäa genannt (Aeschines im Axiochus §. 3. p. 113. Fischer. vgl. über die vielen Orte dieses Namens Steph. Byz. p. 429 sq.); aber dieser Name muſs im neuen Athen andern Benennungen weichen, während er in den Religionen von Böotien und Thessalien mit desto sprechendern Zügen verbunden ist.

§. 24.
Minerva Itonia [127]).

Unter diesem Namen wurde die Göttin zu Coronea und bei Larissa verehrt. Dort hatte eine Stadt Iton (auch Siton) gestanden, die Homer noch kennt (Iliad. II. 696. ib. Heyne Obss. p. 373 vgl. Strabo IX. p. 438. p. 635. Tzsch.). Von diesem alten Dienste hatte schon Hecatäus von Milet gehandelt. Beide Culte sollten von Itonus, Amphictyons Sohne, den Namen haben (Schol. Apollon. I. 551 und 721. und die Pariser Scholien p. 43. Schäfer. Paus. IX. 34. 1.). Man bemerke hiebei, daſs der alte Bund der Amphictyonen sich unter den Schutz einer Minerva Pronöa stellte [128]), so wie die Itonische Minerva den Bund der Böotier in ihrem Schutze hatte (Strabo IX. 411. p. 459. Tzsch.), welcher Böotische Minervendienst mit dem Thessalischen in einer genetischen Verbindung stand [129]).

126) Vgl. Raoul Rochette Hist. des Colon. Gr. I. p. 191 sq. Ritters Vorhalle p. 418. Müllers Orchomenos p. 57 ff. mit der Charte.

127) Steph. Byz. p. 429 sq. vgl. den neuen Stephanischen Thesaurus unter ἄγαλμα p. 319—321. ed. Valpy.

128) Paus. X. 8. 4. Lennep. zum Phalaris p. 142 sq.

129) Larcher zum Herodot T. II. p. 278. Raoul Rochette l. c. Vol. II. p. 235 sqq.

Bei der Frage nach den Vorstellungen, die diesem Religionszweige zum Grunde lagen, führen uns die Genealogien und Mythen immer wieder zur Tritonischen Minerva zurück. Hier, erzählt der Mythus ganz jenem analog, hatte Itonus zwei Töchter, Athene und Iodamia. Wetteifernd im Waffenkampfe geriethen sie in Feindschaft, bis Iodamia von der Athene erschlagen ward (Etymol. M. p. 479. Sylb. Paus. IX. 34. 1.). Also auch hier wieder die wachsame und läuternde, die strenge, weise und streitbare Göttin. Mit jeder neuen Legende von ihr hören wir auch von einem neuen Kriege; es ist immer der Kampf zwischen Licht und Finsterniſs [130]. Perseus huldigte der Tritogeneia durch die Heroenthat, daſs er die Gorgo überwand. Seitdem war das Gorgonenhaupt auf Minerva's Brustschild gekommen. Das Finstere ist das Gorgonische. Minerva ist der Mond, in so fern er leuchtet und strahlet. Sie muſs Herr werden über die träge Masse, die ächte Iodamia (d.i. die Bändigerin der rasenden Mondskuh Io, wie der Mond in alter Sprache hieſs: de Rossi Etymol. Aeg. p. 75 sq.) muſs als ordnender Lichtgeist kommen, sie ausklären, läutern und ordnen. Der Heiterkeit und Ordnung Grund liegt in der Lichtgöttin Athene-Iodamia. Das war die Licht- und Läuterungslehre aus den Tempel- und Calenderhieroglyphen der Böotischen Athene Itonia. Sie verräth in manchen Zügen Persischen Charakter, z. B. in dem Chrysaor (dem Manne mit dem Goldschwerte), der nebst dem Flügelroſs Pegasus

130) Man vergleiche nur noch einen andern Mythus beim Pausanias l. c. wo Iodamia bei dem Anblick des Gesichts der Gorgo auf dem Unterkleide der Göttin zu Stein wird. Ueber die Gorgo s. Cornut. de N. D. 20. p. 186. Pollux X. 167. Valcken. ad Eur. Phoen. Schol. p. 664. Eckhel D. N. V. T. I. p. 98. Böttiger üb. die Furienmaske p. 107 — 112. 128. Visconti Mus. Pio-Clem. I. p. 92. sq. n. Ausg. Aeschyl. Prom. 804 — 806. Voſs mythol. Briefe II. p. 147 f.

aus dem Haupte der Gorgone Medusa entsteht (Hesiod. Theog. 277 sqq.). Und wenn ein alter Dichter (Bacchylides bei Dion. Hal. de Compos. p. 240. p. 400. Schaef.) dieser Itonischen Minerva ein goldenes Brustschild, ein anderer (Proclus Hymn. in Min. 4.) einen goldenen Helm beilegt; so ist hier Waffenglanz ein Bild des strebenden und kämpfenden Geistes.

Eine sehr bedeutsame Sage, wie die Itonische Athene ein Böotisches Mädchen Calirrhoë gegen die Verfolgung von dreifsig Freiern schützt, welche ihren Vater Phocus erschlagen haben, und dafür von den Thebanern gesteinigt werden, wobei der Geist des Phocus vom Helicon herabruft, und von seinem Grabmale Safran fliefst, hat uns Plutarchus (Amatorr. narrat. IV. p. 774 sq. p. 106 sqq. Wytt.) aufbewahrt. Die Zahl der dreifsig Freier kann einen calendarischen Grund haben; und dafs das Mädchen sich vor den Freiern fliehend im Getreide (ἐν τῷ σίτῳ, wie es heifst) verbirgt, deutet darauf hin, dafs auch das Getreide unter dem Schutze der Athene-Itonia stand, die daher wohl auch Σιτωνία heifsen mochte, wie die nach der Eleusinischen Lehre mit ihr verwandte Ceres auch Σιτώ hiefs (Steph. Byz. p. 429. Berk. und Eustath. ad Iliad. II. 696.).

Aber auch mit dem Hermes steht diese Athene in enger Verbindung. Trophonius, dessen Höhle mit dem Orakel zu Lebadea in Böotien war, heifst etymologisch nichts anderes als Σιτώνιος, war aber, nach der späterhin bekannt gewordenen Mysterienlehre, kein anderer als Hermes-Mercurius (Cic. de N. D. III. 22.). Und so verhält sich Hermes-Trophonius zur Athene-Itonia gerade wie Hermes-Anubis zu der Isis-Neith. Was sie in ihres Geistes Tiefen bildete, brachte er zur Wirklichkeit. Ohne ihr höheres Feuer und Licht wäre der Mond kalt. Alle Triebkraft wäre nichts nütze ohne geregelten Bildungstrieb. Von dieser Zweckmäfsigkeit ist Athene die

Quelle, er der Vollstrecker: sie Σιτώνια, er Τροφώνιος. In beiden liegt das Princip alles Organismus und aller Nutzbarkeit.

§. 25.

Das Attische Geschlecht der Lichtkinder.

Diese Lehrsätze der priesterlich-Pelasgischen Mysterien waren nun, nach der Weise der Vorwelt, auch genealogisch ausgeprägt. Die hierher gehörige Böotisch-Attische Geschlechtstafel ist folgende:

Ogyges
Alalcomenia Eleusin
Actäus
Cecrops ‿ Aglauros

Erysichthon. | Aglauros. | erzeugt mit Ares die Alcippe. | Herse. | erzeugt mit Hermes den Tithonus; nach Andern den Cephalus. Phaëthon. | Pandrosos ‿ Hermes. | Keryx | daher die Kerykеn, ein Priestergeschlecht in Attica.

Cranaus ‿ Pedias

Cranaë. Cranächme. | erzeugt mit Amphictyon den Itonus ‿ Melanippe | Bötus. Chromia. Zwei ungenannte Töchter, von denen die erste mit dem Pharus den Triptolemus, die andere mit Poseidon den Cercyon zeugt.

Atthis ‿ Hephästos | Erichthonius ‿ Pasithea | Pandion ‿ Zeuxippe

Procne. Philomela. Praxithea. | vermählt mit Erechtheus. | Butes | vermählt mit Chthonia | daher die Butaden, (Eteobutaden) Priester der Minerva.

Homerus (Iliad. II. 546 ff.) spielt auf diese Genealogie an. Er hatte eine Sage von einem Erechtheus vor sich, einem Autochthonen und Lieblinge der Minerva. Ein anderer Mythus meldete von einem Erechtheus, den Andere Erichthonius nannten, Sohn des Hephästos und der Erde [131]. Minerva hatte das Kind aufgenommen, und in einem Kästchen den Töchtern des Doppelmenschen (Meletemm. I. p. 63.) Cecrops übergeben, welche bei dem Kinde eine Schlange fanden. Dieses Thier ward nun ein Gefährte der Athene, und blieb in agrarischer und ärztlicher Beziehung der Minerva ständiges Attribut; ein Ueberbleibsel Aegyptischen Thierdienstes. Diese Schlange und das obenerwähnte Crocodil, diese beiden Fetische, waren die Begleiter jener ältesten Cecropischen Athene gewesen, jener Polias und Poliuchos (Hemsterh. ad Aristoph. Plut. 772.) d. i. jener Schirmvögtin der Cecropidenburg. In ihrem Tempel war der heilige unzerstörbare Oelbaum (Herodot. VIII. 55.) und das ewige Licht (Pausan. I. 26, 7.); beide auf die unvergängliche Kraft der Minerva deutend. Jene Vorstellung schwebte auch dem Homerus vor (Odyss. XIX. 33 sqq.), wo die Göttin dem Ulysses und Telemachus mit einer goldnen Lampe vorleuchtet, weil, sagen die Ausleger, sie Geist und Weisheit sey. Auf dem Grunde solcher noch ungetrennten Anschauungen der Natur und des Geistes beruhet alle andere Religion, und dieser Theil derselben gründet sich namentlich auf einen Feuer- und Lichtdienst. Das zeigt sich auch in den Personificationen in der obigen Genealogie: Aglauros (die helle),

131) S. die verschiedenen Sagen bei Meursius de Regn. Athen. II. 1. und die Ausleger zu Homerus l. c. Andere hielten ihn für einen Sohn des Hephästos und der Atthis, welches am Ende auf dasselbe hinausläuft. S. Apollod. III. 14. 16. p. 358. Heyn. Pausan. I. 14. 5. Hygin. Fab. 166. ib. intt. p. 282. Stav.

Tithonus, Phaëthon; die letztern reichen aus den Religionen von Cypern herüber. Dieser Gottesdienst aber war in den alten Pelasgischen Zeiten eben nicht immer rein und erleuchtet: wurde doch der Aglauros zu Salamis auf Cypern jährlich ein Mensch geopfert (s. Porphyr. de Abst. II. 54. p. 198.). Auch die Selbstentleibung der Aglauros, Herse und Pandrosos (Hygin. Fab. 166. p. 282. Poët. Astron. XIII. p. 446 sq. Stav.) lassen auf einen strengen Charakter der Attischen Religion schliefsen; doch läfst sich das Letztere auch symbolisch nehmen. Allen diesen drei Töchtern des Cecrops wurden zu Athen bedeutsame Gebräuche gefeiert (Herodot. VIII. 53. ib. Wess. Mehreres bei Meursius de Regg. Att. I. 11.); Aglauros und Pandrosos hatten zu Athen gemeinschaftliche Mysterien.

Mit dem Allem stehen die Bildwerke auf Atheniensischen Münzen in Verbindung. Die ältern haben den Kopf der Pallas, eine Eule, die Mondsichel und einen Oelzweig, der, weil er des Lichtes Stoff liefert, (nach den Alten) Symbol des Lichtes ist; andere haben unter der Eule einen kleinen Krug, neben ihr einen Hirsch (Eckhel D. N. V. II. p. 209 sq. vgl. die Abb. zur S. u. M. T. VI. n. 11.). Die alt-Athenische Naturreligion stellte die Minerva in folgenden Verhältnissen mit zwei andern Göttern dar: Zeus ist der Alles umfassende Himmel, Apollo die Sonne, des Mondes Lichtgeist (s. Meursii Lectt. Att. V. 5.). Planetendienst war in den Pelasgischen Culten fast überall anzutreffen, und so sollen denn auch die Sciraphien (ein Würfelspiel, an gewissen Tagen beim Tempel der Minerva Sciras gespielt; Eustath. ad Od. I. 107. p. 28. Bas.) ursprünglich einen astronomischen Sinn gehabt haben. Mit diesen astronomischen Allegorien des Minervendienstes hiengen auch die bemerkten Genealogien zusammen. Aglauros erinnerte an siderisches Licht: Herse

und Pandrosos waren Personificationen des Nacht- und Morgenthaues; Cranaus (κραναός) des dürren Attischen Bodens. Darum gab es auch eine 'Αθήνη κραναία; die Diota und die nächtliche Eule aber auf den Münzen sind das Zeichen, daſs Herse und Pandrosos das durstige Land aus ihrem Becher tränken, und Hermes, versunken in die Schönheit der Himmelstochter Herse, prägt ihr ein seine bildende Kraft. Nun kann der Mann der Erde, Erichthonius, mit Hoffnung den vaterländischen Boden bauen. Wärme verleiht sein Vater Hephästos von unten, und aus der Höhe gieſsen die Lichtgötter Licht und Thau über seine Fluren aus. Bis aber das Gesetz der Demeter fest wird, müssen über Attica's Boden mehrere (Is. Voſs. ad Justin. II. 6.) Erichthone kommen. Nun erst kann der Ochsenspanner und Ehestifter, der Entwilderer Buzyges [132]), wirken, und wird zum Triptolemus, der in dieser Beziehung vom dreimaligen Pflügen (τρὶς, πολεῖν) den Namen hat. Dieſs Alles, so wie auch der Pflugmann Echetlus (Pausan. I. 15. 4.), sind lauter Personificationen, um die Verhältnisse und Fortschritte der agrarischen Cultur und des gesetzlichen Lebens zu bezeichnen.

§. 26.

Athene-Hephästobule oder Minerva die Heilende (Medica).

Wie in der agrarischen, so auch in der ärztlichen Allegorie hat Athene drei Begleiterinnen: Panacäa, Jaso und Hygiea. Zu Oropos sah Pausanias (I. 34. 2.) einen Altar des Amphiaraus, dessen eine Seite

132) S. über ihn Hesych. I. p. 748. Alb., die Annott. zu Cr. Rede de civitate Athenarum omnis humanitatis parente p. 53. Böttiger die Aldobrand. Hochz. p. 165.

diesen, vier andere aber einem ganzen Kreise von Lichtgöttern, Flufsgöttern, tellurischen und ärztlichen Wesen (Pausanias nennt sie) geweiht waren. Hier erscheint die Phönicische und die Aegyptische Seite dieses Böotischen Religionssystems, jene in der Verbindung des Hermes-Cadmilus mit Esmun-Asklepios: diese im Hermes und Pan. Was aber besonders die Heilgottheiten betrifft, so sehen wir in Aegypten in den Tempeln der Isis, der Erfinderin von Arzneien, dafs sie Hülfsbedürftigen durch Incubation (Diod. I. 25. ib. Wess.) Heilmittel angab; so wie in den Böotischen Religionen beim Trophonius Incubationen üblich waren, und Minerva zu Athen durch Träume Arzneimittel verordnete. Nach Aegyptischen Begriffen kam auch die Arzneikunde ganz natürlich von der Athene, weil auch Asklepios der Geist des Mondes ist, wie Apollo der der Sonne [133]). Bedenken wir nun, dafs Pan an der Burg zu Athen einen Tempel hatte (Paus. I. 28. 4.), dafs in der alten Religion von Athen Minerva Mutter des Apollo heifst (welcher Vater des Aesculapius ist, Cic. de N. D. III. 22. p. 599 und 612.), dafs sie in eben dieser Religion Gattin des Hephästos ist (Cic. l. c.), dafs auch die Frau des Pan als Hephästobule (Rathgeberin des Hephästos) bezeichnet wird, zu Athen aber eine Athene *βουλαία* genannt wird (Antiphon. p. 146. p. 786 Reisk.); so mufs uns wahrscheinlich werden, dafs diese Hephästobule, des Pans Frau und des Asklepios Mutter, eben Athene-Minerva selber sey. Es war Hermetische Lehre, dafs der Weltgeist Pan mit dem weiblichen Lichtgeist Athene den Arztgott und Musiker As-

133) S. Porphyrius ap. Proclum in Plat. Tim. I. p. 49. Jamblichus (ebendas.) will, ganz consequent, den Aesculapius auch nicht von der Sonne getrennt wissen: steht doch der Phönicische Esmun-Asklepios in so naher Verbindung mit der Sonne.

klepios erzeugt habe [134]. Sang Pisander, Minerva bringe warme Heilquellen hervor, so hiefs diefs, Hephästos liefere das Material, die Heilkraft aber rühre von seiner Rathgeberin Minerva her. Die andere Seite dieser Lehre, von Aegypten her, ist, dafs Phthas-Hephästos als der männliche Feuergeist im ganzen Universum sich die Neith-Isis als das weibliche Licht in himmlischer Liebe beigesellt.

Das ist nun die mit Asklepios eng verbundene Athene-Hygiea [135], Athene-Päonia (die ärztliche, Paus. I. 2. 4.), Athene-Σώτειρα (Retterin, Lycurg. adv. Leocr. p. 168. Tayl. p. 109 sq. ed. Hauptm.), der die Dankbarkeit der Genesenen Votivtafeln weihte [136]. Gewifs aber hatten auch schon die Aegyptier in der Grundanschauung von ihrer Neith-Isis und die Phönicier von ihrer Onca die heilende Kraft dieser Göttin mit begriffen. Stand aber (nach Paus. I. 23. 5.) in einem Attischen Tempel das Bild einer Hygiea, Tochter des Asklepios, und daneben das der Athene-Hygiea, so heifst diefs nichts, als das ärztliche Vermögen, das nach der Emanationslehre im Grundwesen liegt, ist dann nach derselben Lehre wieder in einem eigenen Genius personificirt. — Auf einem zu Athen gefundenen Relief [137] zeigt sich Minerva als Hygiea, mit einem Kräuterbüschel in der Hand in einem dreifachen Heilungswerke begriffen. Aber auch

134) Die Minerva Musica beim Plin. H. N. 34. 8. 19. mag vielleicht den Gedanken ausdrücken, dafs die Schlangen der Gorgone, das alte Symbol der widerspenstigen Materie, durch die Gewalt der Minerva Medica und Musica bis zur harmonischen Fügung unter den geistigen Willen besänftigt werden.

135) Aristid. Hymn. in Minerv. Vol. I. p. 14. Jebb.

136) Auch oft unter allgemeinen Prädicaten geschah diefs, z. B. der Minerva πολιάς, der Min. Memor. S. Paciaudi Monumm. Peloponn. II. p. 158.

137) Abgebildet in Millins Galerie Mythol. T. XXXVI. n. 140.

in Rom ward sie unter dem Namen Minerva Medica Gegenstand des Cultus (Cic. de Divin. II. 59. Ov. Fast. III. 809. 827 sq. vgl. Thorlacii Proluss. acadd. p. 140.). Sie hatte im Esquilinischen Quartier einen Tempel, und kommt auf verschiedenen Monumenten häufig mit dem Attribute der Heilschlange vor [138]).

§. 27.

Minerva - Ergane oder die Künstlerin.

An jenem Altare des Amphiaraus (§. 26. Anf.) ist Venus in Gesellschaft der Minerva-Hygiea: aus den Bildern von Thespiä aber, jenem Böotischen Heiligthume des Amor, zählt uns Pausanias (IX. 26. 5.) neben einander folgende auf: Dionysus, Tyche, Hygiea, Athene Ergane und Plutus. Ein verständlicher Kreis natürlicher Allegorie: Natur, Glück, Gesundheit, weise Thätigkeit und Reichthum. Diese Athene-Ergane war Vorsteherin aller Arbeiten, wozu Geschicklichkeit gehört, und Erfinderin der Künste (Photii Lex. Gr. Ἐργάνη); besonders zu Athen und Samos. Ergane bedeutete ursprünglich Tagewerk, Arbeitsamkeit (Hesych. I. p. 1417 Alb.). Unter den Vögeln der Athene ist auch der Hahn. Denn wenn bei seinem Schrei der Morgen wiederkehrt, weckt uns dieser zum Dienste der Athenäa Ergane und des Hermes ἀγοραῖος (Plutarch. Symposiac. III. 6.). Diese werkthätige Minerva aber war zuerst in den Ländern der Telchinen und Dädale, auf Rhodus, Samos und zu Athen erschienen; früher natürlich in Aegypten und Phönicien, wo Kunsttrieb und Kunstgeschick aufgegangen war. Dort stand der erste Geist, Lehrer und Schreiber,

138) Gudii Inscrr. p. LI. n. 5. 7. Thorlacius l. c. p. 141 sqq. Montfaucon Diar. Ital. c. VIII. p. 122. Paciaudi II. p. 156 sq. Guattani Monumm. inedd. 1805. T. 12. Mus. Pio-Clement. T. IV. t. 6. Musée Napoléon T. I. tab. 9.

Hermes-Thoth, der Neith-Isis zur Seite, die im Hephästos (der auch Dädalus heifst und ist) als Geist und Rath, als Hephästobule, erscheint, und ihre Kraft den Telchinen mittheilt. Sie vertilgen den Apis (den Thierdienst), lernen aber doch von einem Thiere, dem Tauchervogel (αἴϑυια), die Verfertigung und den Gebrauch der Ruderschiffe. Dieser Geist geht von dem Leben in den Wassern aus, und so ist Athene selbst als Taucherin (Αἴϑυια) bezeichnet. In den Cecropischen Ländern ergiefst sich Athene's Kraft agrarisch in einem ganzen Geschlechte von Genien und Heroen, ärztlich ebenfalls; welche letztere Geisteskraft dann in den Asklepiaden fortgepflanzt wird. Aber jener erste Attische Erdensohn, der hieroglyphische Erichthonius mit den Schlangenfüfsen, erfindet durch Athenäa's Kraft den vierspännigen Wagen, und glänzt dafür als Fuhrmann unter den Gestirnen (Eratosth. Catasterism. 13. Hygin. Poet. Astron. II. 13. Virg. Georg. III. 113. ib. intt.). Die nämliche Erfindung legen Andere der Minerva selber bei (Cic. de N. D. III. 23. p. 624 sq.), ganz im Geiste der alten Emanationslehre. Denn was die Primärpotenz zuerst gethan, das wird nachher in besondern, secundären Personen verkörpert. So finden wir auch hier Stellen der Alten (z. B. Aelian. V. H. I. 2.), wo es scheint, als ob man, neben der Minerva Ergane, noch einen besondern weiblichen Genius Ergane angenommen habe. Auch der Gegensatz, wie im astronomischen Mythus eine Pallas und Iodamia der Göttin erst zugethan, dann abhold sind, tritt hier in einer eigenen Person, der Arachne, hervor, die durch den Stolz gegen ihre Wohlthäterin Athene sich ihren Fall bereitet (Ov. Metam. VI. 5 sqq.). Das war ein alter Mythus von Phrygien und Lydien her, woher den Griechen die orientalischen Gewebe kamen (Commentt. Herodott. I. §. 4. p. 46 sqq.). Aber auch im Ursprung dieser Religion lag gewifs schon der Begriff der kunstreichen Weberin,

symbolisch, wie uns Pausanias (VIII. 36. 3.) in der Arcadischen Minerva-Machanitis andeutet, als der Erfinderin von vielerlei Rathschlägen und künstlichen Werken [139]. — Minerva Ergane aber, in ihrem ausgebildeten Begriffe, ist Vorsteherin aller Künstler und Werkmeister [140], ja sie heifst bei einem Orphiker (Hymn. XXXII. [31]. 8. 14 sqq.) die vollbeglückende Mutter und Erfinderin der Künste. Wesentlich gehört aber auch in diese Ideenreihe die Frieden bringende (εἰρηνοφόρος) Minerva, die gewöhnlich mit umgekehrter Fackel und ohne Lanze vorgestellt wird [141]. Minerva-Ergane findet sich auch auf einigen Kunstdenkmälern [142].

§. 28.

Minerva Coryphasia, Coria und die Corybanten, oder die aus Juppiters Haupte geborne reine und reinigende Jungfrau.

Werfen wir einen Blick auf die Geschlechtstafel §. 25, so sehen wir die Minerva, der der frühe Morgen heilig ist, mit einem Chore von Lichtpersonificationen umgeben; unter ihnen den Cephalus, den Sohn des Hermes und der Herse (des Nachtthaues), welcher mit Aurora den Tithonus, den Vater des Phaëthon, zeugt (Apollod. III. 14. p. 354. Heyn.). Cephalus ist ein Mann des Hauptes: das ist aber ein siderisches und atmo-

139) Gut angegeben sind die Haupteigenschaften der Minerva Ergane von Artemidorus Oneirocrit. II. 35 p. 126. p. 204 Reiff.

140) Graevii Lectt. Hesiodd. c. X. p. 558. ed. Loesner. p. 47. ed. Amst. 1701. Hesiod. ἔργ. 430. Oppian. Halieut. II. 21 sqq. Alciphron. III. 41. p. 128. Wagn.

141) S. Paciaudi I. p. 35. Mus. Pio-Clement. II. 23.

142) Winckelmann Monumm. inedd. I. und daraus Millin Gal. myth. CXXX. n. 417. und XXXVIII. nr. 139.

sphärisch-physisches Haupt. Er erscheint auf des Himmels Höhe, und Aurora, das Frühroth, wird ihm vermählt. Wenn er bei Apollodor (I. 9. 3. III. 15. 1. p. 365.) Sohn des Deïon heifst, so belehrt uns Hyginus (Fab. CCXLI. p. 350. Stav.), dafs dieser eben kein anderer ist, als Hermes; und es ist der Analogie gemäfs, dafs auch die andere Frau, die man ihm giebt, Procris, wieder die Eos war. Diese religiöse Allegorie gieng aus von einem Kampfe der Athenäa mit dem Poseidon-Erechtheus [143]. Aus den Wassern gehen die Gestirne hervor, und Procris ist des Erechtheus Tochter. Die Vorläuferinnen des Tages gehören eben so wohl der Minerva, als dem Neptunus, an: denn der alte Streit ist ausgeglichen. In der Lesche zu Delphi war nach Pausanias (X. 29. p. 253.) auf einem Bildwerke neben der Thyia (Poseidons Geliebte) die Procris, und bei ihr, aber ihr den Rücken zukehrend, Clymene, des Minyas Tochter, die dem Cephalus den Iphiclus gebar, nachdem die früher mit ihm vermählte Procris von der Hand ihres Mannes gestorben [144]. Phaëthon, des Cephalus Enkel, wird auch als Enkel des Sol und als Sohn des Clymenus (des Königs unter der Erde, Paus. II. 35. 5.) aufgeführt. In der That steht Cephalus zwischen dem Reiche der Nacht und des Tages. Hemera aber (der Tag) entführt auf einem andern Bilde den schönen Cephalus (Paus. I. 3. 1.). Alles diefs zusammen heifst nichts anderes als: Cephalus ist die Morgensonne, die

143) Poseidon hatte in Athen den Namen Erechtheus. Hesych. I. p. 425. Alb.

144) Die einfache Sage s. in den Fragmenten des Pherecydes (aus Schol. ad Odyss. XI. 320) bei Sturz XXV. p. 122 sq. Procris ist eifersüchtig, weil ihr Gemahl im Gebirge ruft: O Nephela komm! Sie will diese Nebenbuhlerin sehen, verbirgt sich auf dem Gipfel, tritt hervor, als er ruft, und sie fällt von seinem Pfeile. Vergl. die Ausschmückung bei Ovid Metam. VII. 795 sqq.

der Tag (Hermera) raubt, die mit der Wolke (Nephela) buhlen will, die sich nachher am Abend mit der Königin der Schatten und des Dunkels (Clymene) verbindet; früher aber ist die schöne Procris-Aurora von seinem Pfeile gestorben, d. i. von der culminirenden Sonne Strahl.

Nun erst können wir die natürlichen Anlässe von der Vorstellung der Minerva-Coryphasia und die naive Seite des Mythus von Athenäa's Geburt aus Juppiters Haupte auffassen. Die herrschende Anschauung in allem Mythus sieht in den Sternen, Bergen, Flüssen und Meeren lebendige Gottheiten. Minerva ist der Lebensgeist in Sonne und Mond. Beide Lichter (Götter) gehen aus dem Meere hervor, und gehen den Menschen auf über der Berge Gipfel. Juppiter, der Natur Leib und Leben, ward in den Stammreligionen, als Naturleib, zum heiligen Berge selber. Sonne und Mond in ihren verschiedenen Ständen werden jedesmal wieder eigene Personen. So finden wir eine Coryphe (Κορύφη), des Oceanus Tochter, mit der Juppiter die vierte Minerva zeuget (Cic. de N. D. III. 23. p. 624. ib. Cr.). Das heifst: aus dem Naturleibe Juppiter gehen Sonne und Mond hervor, aus seinem Haupte, als heiligem Berge; indem sie auf seinem Scheitel culminiren, erscheinet und strahlet Minerva, das siderische Licht, in ihnen. Das ist Athene aus Juppiters Scheitel (ἐκ Διὸς κορυφῆς) oder aus Juppiters Haupte (ἐκ Διὸς κεφαλῆς) 145). Jener Satz, früher eine astronomische Hieroglyphe, ward im Naturepos zur Person, zur Nymphe Coryphe; dieser auf demselben Wege zum

145) Hesiod. Theog. 923. Hom. Hymn. in Min. (27, 5.), in Apollin. vs. 309. Naecke ad Samium Choerilum p. 142. Creuzers und Herrmanns Briefe üb. Homer und Hes. p. 203. Herrmanns Brief über das Wesen der Mythol. p. 115.

schönen Cephalus. Mit Minervens Erscheinen kann kein Dunkel, kein Dunstwesen, mehr bestehen. Diesen letztern einfachen Sinn spricht ein alter Cretensischer Mythus so aus: In Creta geschah Athenens Geburt. In einer dunkeln Wolke war die Göttin verborgen gewesen; Zeus hatte die Wolke zerrissen und die Göttin ans Licht gebracht (Schol. Pind. Ol. VII. 66.). Das geschah alle Tage auf allen Bergen Griechischer Lande, darum auch auf dem Messenischen Vorgebirge Coryphasium, wenn Minerva ja von diesem Vorgebirge Coryphasia heifsen soll (Naecke l. c. p. 143.). Sind doch die Berge der Gott selber, auf und aus dessen Haupte und Scheitel Sternengeister und Sternenheroen gehen und über die Bahn des Himmels schreiten. So begreifen wir, wie ein Mythus die Coryphe auch des Poseidon Tochter nennt [146]), ein anderer den Meergott Palämon Juppiters Haupt spalten läfst, damit Athene zur Welt komme [147]). Zeus ist ja auch das leibliche Leben in den Wassern, und die Tritonische Athene mufs aus oder an Tritonischen Wassern, d. h. an den wallenden Wogen seines Hauptes geboren werdet. Ja es hat eine physische Ansicht gegeben, die die verborgene Geisteskraft, die Metis [148]) (Μῆτις) oder die Consa, als die unergründliche Tiefe der Urgewässer selbst genommen. Aber diese Metis ist nicht unter den Wassern geblieben. Als verborgenes Licht, d. i. auch als verborgener Geist, hat sie sich kund gegeben in einer herrlichen, feurigen, streitbaren und gesetzgebenden Tochter. Diese ist Minerva Coryphasia. Der prägnante

146) Harpocration in Ἱππία Ἀθηνᾶ. Cic. de N. D. III. 23. p. 624. ib. Cr.

147) Schol. Pind. Ol. VII. 66. Hemsterh. ad Lucian. D. D. Vol. II. p. 275. Bip.

148) Die Nachweisung über die verschiedenen Mythen von der Metis, der Mutter der Athene, s. bei Ruhnken in der Epist. Crit. I. p. 100 sq. (p. 185. ed. Lugd. Bat. 1808.).

Inhalt dieser uralten Allegorie wurde vielfach aufgefafst, naiv und leibhaftig, physisch, ethisch und speculativ. Das Volk von Athen wie die Messenischen Landleute dachten, wenn sie die Morgensonne über ihren Berggipfeln sahen, an das unversehrte jungfräuliche Licht. Darum nannten die Arcadier ihre Minerva auch Coria (Cic. de N. D. III. 23. p. 624—626. ib. Cr.).

Nach und nach bildeten sich die verschiedensten Vorstellungen von der Geburt der Minerva. Einige sagten, Zeus hat sie ganz allein aus sich hervorgebracht, darum ist sie ἀμήτωρ, die mutterlose [149]). Dem Chrysippus war Athene das vernünftige Wort aus Juppiters Munde [150]); er nimmt ἐκ κορυφῆς für eine dichterische Freiheit und ἐκ κεφαλῆς synecdochisch für den Mund. Ein Anderer nimmt den Geburtshelfer Vulcan für die feinste Ausdampfung (ἀναθυμίασις) des Blutes, die durch die Blut- und Schlagadern das Haupt des Juppiters anrege, und das Gehirn veranlasse, die Gedanken hervorzubringen, d. h. die Minerva zu gebären (Meletemm. I. p. 43.). Poetischer, als diese Auslegungen, ist die Beschreibung, die uns Philostratus von einem Gemälde macht, das Minervens Geburt darstellte; die bei ihm selbst (Iconn. II. 27. p. 852 sq. Olear.) nachgelesen zu werden verdient, so wie eben daselbst der Wetteifer der Rhodier und Athener um den Besitz der Göttin (vgl. Schol. Pind. Ol. VII. 71.); eine Allegorie, die ursprünglich auch aus den natürlichen Anschauungen

149) Nonn. Dion. VIII. 81. XXVII. 62. Eurip. Phoen. 670. ib. Schol. et Valck. vgl. Wesseling. Obss. lib. II. c. X. p. 177 sqq. Die verschiedenen Ausdeutungen sind nachgewiesen in den Meletemm. I. p. 45. und den Anm. zu Cic. de N. D. I. 15. p. 71.

150) Chrysippus Stoic. ap. Galenum de Hippocrat. et Platon. placitt. III. 8. p. 273 sq. Bas. p. 130 sq. ed. Charter. Daselbst s. auch die physiologische Deutung des Galenus.

von Licht, Sonne und ihren Segnungen ausgegangen war. Der Sonne belebendes und befruchtendes Licht aber ist erst Ausflufs von dem unbefleckten Lichte der Pallas. Mit goldenen Waffen gieng sie aus des Vaters Haupte hervor, und heifst selbst die goldene, anzudeuten ihr intelligibles, unbeflecktes und immaterielles Wesen (Procl. in Plat. Cratyl. p. 25. Boiss.).

Minerva heifst eben darum auch κόρη, das Mädchen, die reine Jungfrau [151]). Auf dem Laconischen Vorgebirge von Brasiä standen (s. Pausan III. 24. 4.) drei kleine Erzbilder, nicht gröfser als ein Fufs; der Erzähler weifs nicht, hiefs man sie Dioscuren oder Corybanten; ein viertes dabei war die Athene. Nach einer Genealogie sind die Corybanten Söhne des Helios und der Athene-Minerva (Strabo X. p. 723.). Wir kennen auch eine Minerva als Apollo's Mutter; und in den alten Religionen kommt ein Apollo vor, der Sohn des Corybas heifst (Cic. de N. D. III. 23. p. 615.). Diefs bahnt den Weg zu der Betrachtung, wie Minerva Coryphasia und Cora mit Apollo, mit der Artemis und mit Persephone in Verhältnifs tritt, oder wie sich die drei Jungfrauen (κόραι) zu einander verhalten, und wie die drei Corybanten oder Cureten sich ferner an die Athene, an ihren Vater Juppiter und an ihren Sohn Apollo anschliefsen. »Die Cureten (sagt Proclus in der Theol. Plat. p. 322. p. 372. Hamb.) sind die Urbilder aller wohlgeordneten Bewegung. Ihnen stehen die Titanen, die Bilder der Verwirrung, entgegen, welche das Bacchuskind (das, was in der Natur noch in der Einheit ist) zerreifsen, worauf die jungfräuliche (κορικὴ) Athene, als Ἠθονόη (geistige Bildnerin der Sitten), dessen noch

151) Aristoph. Thesmoph. 1147 — 1150. Galenus l. c. III. 8. p. 274. Mit Recht denkt man hier auch an die Minerva Coria. Thesaur. Gr. Ling. Steph. ed. Valpy I. 3. p. 295.

schlagendes Herz zum Vater Zeus rettet. Die Cureten aber, deren Eine Einheit die Herrscherin Athene ist, gehören ihr, der Vorsteherin des ewig blühenden Lebens und des culminirenden Begriffes (τῆς ἀκμαίας νοήσεως) an, und sind Trabanten und Gefährten der intelligibeln (νοητῆς), der verborgenen (κρυφίας) Göttin [152].«

§. 29.

Minerva-Alea oder die ätherische Zuflucht.

Ehe wir diese berühmte Peloponnesische Athene betrachten, werfen wir einen Blick auf die verschiedenen Minerven dieser Halbinsel. Ein Tempel und eine Bildsäule der Athene war bei Asea in Arcadien (Paus. VIII. 44. 2.). Eine Minerva Larisäa finden wir an der Gränze von Achaia und Elis (id. VII. 17. 3.) Auf dem Berge Buporthmos bei Hermione hatte sie ein Heiligthum unter dem Namen Promachorma (id. II. 34. 8. vgl. W. Gell Argolis p. 126.), welche an die Minerva Areia, Kämpferin für das Recht (Cornut. de N. D. 20. p. 188. Paus I. 28. 5.), erinnert, so wie an die Athene στρατία (Meletemm. I. p. 24.). Sie hatte ferner einen Tempel zu Cleonä auf dem Wege nach Argos (Paus. II. 15. init. Gell l. c.), und die Trözenier hatten einen Tempel der Athene Apaturia. Auch um diese Stadt hatte sie mit dem Poseidon streiten müssen; Zeus aber hatte so entschieden, daſs Poseidon dort König heiſsen, Athene aber als Πολιὰς καὶ Σθενιάς, Stadtkönigin und die Starke, verehrt werden sollte (Paus. II. 30. 60. ib. Fac. p. 293. Gell. l. c. p. 120.). Die Bewohner von Sicyon hatten einen Tempel der Minerva Co-

152) Ueber das Verhältniſs der Kora-Athene zur Artemis und Persephone s. jetzt Procl. in Plat. Cratyl. p. 100. ed. Boiss. vgl. p. 112. und Julian. Orat. IV. p. 449. ed. Spanh. Und hier erscheint Minerva als Retterin im geistlichen Verstande, so wie diese Kora-Athene eine Reinigerin und Bildnerin des Geistes ist.

locasia (Athen. III. p. 72. p. 285. Schw. S. auch das. üb. die Bedeutung); zu Argos hatte sie einen als Athene Σάλπιγξ (Trompete; Paus. II. 21. 3. Gell. p. 60.). Hier liegen gewisse Thatsachen der alten Kriegs- und Culturgeschichte zum Grunde. Auch die Minerva Χαλινῖτις (Paus. II. 4. 1 und 5. p. 192 und 194.), die dem Corinthischen Heros Bellerophon das Flügelroſs Pegasus gezäumt hatte, gehört hierher; besonders aber die Athene Chalciöcos (vom ehernen Hause so genannt), die Stadtbesitzerin von Sparta (πολιοῦχος) [153]. Als Asyl ist dieser Tempel allgemein bekannt (s. Polyb. IV. c. 35. p. 88. Schw.).

In allen diesen Namen, Bildern, Allegorien und Sagen schimmert die Idee der himmlischen Unvergänglichkeit und Zuverlässigkeit, angewandt auf bürgerliche Treue und kriegerische Ausdauer, durch, welche uns die Vorstellung von der Minerva Alea erleichtern wird.

Sie wird bei mehreren Städten des Peloponnesus genannt. Pausanias fand sie (VIII. 9. 3.) zu Mantinea, zu Tegea, zu Manthyrea und zu Alea [154]. Er erzählt uns, die Manthyrier hätten die Göttin Hippia genannt, weil sie im Gigantenkriege ihre Pferde mit dem Wagen gegen

153) Pausan. III. 17. 3. X. 5. 5. Schol. Thucyd. I. 128. Die Ausleger zu Thuc. I. 134. Perizon. ad Aelian. V. H. IX. 12. Die Ausleger zum Nepos im Pausanias V. 2. Leopold zu Plutarch. Lycurg. V. 4. p. 186. und die Ausleger zu Athen. XIII. p. 574. Animadvv. T. VII. p. 109. Schw. vgl. Meletemm. I. p. 25. — Auch eine Pitanatische Minerva verehrten die Spartaner (Toup. Emend. in Suid. III. p. 419. ed. Lips.), und auf dem Wege von Sparta nach Arcadien stand ein Bild der Minerva Parea; Paus. III. 20. 8. p. 422.

154) Paus. VIII. 23. 1. p. 415. Gell. l. c. p. 70 sq. Steph. Byz. v. Μανθυρέα; vgl. Paus. VIII. 46. init. 47. 1. 2. VIII. 45. 3. Quatremère de Quincy le Jupiter Olympien p. 179. Thiersch über die Epochen der bildenden Kunst I. p. 24. und Tölken über das Basrelief p. 73 f.

den Enceladus angetrieben und ihn so niedergeworfen habe. Nachher habe aber der Name Alea in Griechenland den Vorzug behalten. Dort sey ihr ein Kind zum Tempeldienste angestellt gewesen; auch habe man zweierlei Spiele, die 'Αλαῖα und die 'Αλώτια (Steph. Thes. L. Gr. III. p. 318. ed. Valpy.), bei diesem Tempel gefeiert. Er meldet uns ferner, es soll ein König Aleus den ältern Tempel zu Tegea gebaut haben. Hier waren die Bildsäulen des Aesculap und der Hygiea dieser Minerva beigesellt (Paus. VIII. 47. 1.). Aesculap aber ist ein solarisches Wesen; und die Sage meldete auch, dafs Auge, des Aleus Tochter, Geliebte des (Sonnenhelden) Hercules gewesen, und aus dieser Liebe der Heros Telephus entsprofst sey, der mit der Mutter als Kind in einem Kasten in die Meereswellen geworfen wurde, endlich aber wieder ans Licht kam. Dieser Held hat also mit seiner Mutter Auge (die Helle) gleiches Geschick wie Perseus [155]. Auch der Calydonische Eber, das Bild des Winters, war in diesen Tempeln noch in seinen Ueberbleibseln zu sehen. Im Heiligthum der Minerva Alea zu Tegea wurden seine Zähne verwahrt (Paus. VIII. 46. 1.), so wie eben daselbst eine Locke der Medusa (Paus. VIII. 47. 4. Apollod. II. 7. 3. p. 213. Heyn.), die der klare Kämpfer Perseus gewonnen hatte, nachdem er dem finstern Monde, der Gorgone, den Tod gebracht. — Waren, nach Pausanias, die Halotia Kriegsfeste zum Andenken der gefangenen Feinde gefeiert; so waren die Aläa Spiele zu Ehren der Sonne, der Sonnenhelden. Das Andenken an Hercules und seine klare Auge, an Aleus, dessen Stadt das Haar der finstern Gorgone als Palladium verwahrte, und an Athena Alea selbst erhielt sich treu an diesen Festen.

155) Pausan. VIII. 4. 6. pag. 358. Hecataei Milesii Fragmm. in den Fragmm. Historr. Grr. antt. p. 48 sq.

Nun aber hiefs, wie wir sahen, Minerva Alea früher Hippia. Darüber hatte man verschiedene Sagen. Eine haben wir vorhin angegeben. Nach einer andern ist sie, die Tochter des Poseidon und der Coryphe, des Oceanus Tochter, Hippia genannt worden, weil sie mit einem Gespann von Rossen aus Juppiters Haupte hervorgekommen [156]). Hier haben wir eben wieder das aus dem Meere über der Berge Gipfel hervorgehende Sonnenlicht. Nennt eine andere Sage sie die Erfinderin des Wagenlenkens, so finden wir uns wieder auf Libyschem Grund und Boden am Tritonsee: denn die Bewohner von Barce wollten vom Poseidon die Erziehung der Pferde, von der Athene ihre Zügelung gelernt haben (Steph. Byz. v. Βάρκη). In dem Hippodrom zu Olympia fanden sich die Altäre des Poseidon Hippios, der Athene Hippia und der Dioscuren (Paus. V. 15. 4.). Da wurde mit Wagenrennen von den gesammten Hellenen die Sonnenwende gefeiert. Der Sieg der Athene aber über den Enceladus erinnert an den siegreichen Gigantenkampf, welchen zu feiern der Römische Consul jährlich am ersten Januar auf einem weifsen Rosse auf das Capitolium ritt. Da wurde Juppiter als Sonne betrachtet (nach Pherecydes), die den vielhändigen Briareus, den Winter, überwunden hatte, wie Minerva den Enceladus, den Lärmenden, eine Personification der Winterorcane und des Tosens der Bergströme. Auch hier also werden wir auf den natürlichen Jahrescyclus und eine Lichtreligion gewiesen. Darum erkennen wir auch hier nicht nur Libysche und Aegyptische,

156) Nachweisungen und andere Sagen s. in Henr. Steph. Thes. L. Gr III. p. 238 ed. Valpy. Montfaucon Bibl. Coislin. p. 604. Schow Specim. novae ed. Lexici Photii p. 113 sq. Hippia sollte sie z. B. auch heifsen, weil Adrastus auf seiner Flucht von Theben auf dem Colonos, einem Hügel und Gau in Attica, seine Pferde stille stehen liefs.

sondern auch Persische Elemente; und das Letztere nicht blofs wegen Perseus, des Besiegers der Gorgone, sondern auch wegen einer sichtbaren Heiligung der Pferde, welche hier, wie in Persien, reine Thiere sind. Die letzte Sage endlich, dafs Minerva von den Rossen des Adrastus den Namen bekommen, führt den Mythus auf die Erde und den Schauplatz der Stammhelden zurück, wo das unsterbliche Wunderrofs Arion den Adrastus auf dem Rofshügel (Κόλωνος ἵππειος) rettet [157].

Der Name Minerva Alea kommt zweimal bei Herodotus vor [158], wo die Ausleger nach dem Ursprunge des Wortes forschten. Wesseling dachte an ἀλέη (Iliad. XXII. 301. d. i. ἔκκλισις, ὑπάλυξις), Rettung gewährende Flucht: ganz passend auf die Sagen vom Gigantenkampfe und vom Adrastus; bei jener noch besonders die Idee von Befreiung durch Widerstand und Ausdauer (Procl. Hymn. in Min. vs. 8.). Es ist demnach sehr wahrscheinlich, dafs das Epitheton 'Αλέα die Göttin als Retterin im Kriege bezeichnet hat. Ihre Siege aber sind, höher gefafst, wie die des Zeus στράτιος, da sie Naturgottheiten sind, ursprünglich nichts als Siege der physischen Ordnung über die Unordnung, Siege der Sonne und anderer Gestirne über die Finsternifs; kurz: Verbreitung von Licht, Leben und Wärme. Dafs aber gerade diese Begriffe durch ἀλέα auch bezeichnet wurden, ist erwiesen [159]. Beide Bedeutungen nun zusammengenommen fliefsen aus

157) S. die Stellen der Alten bei Meursius R. Attic. c. 6. und besonders die Ausleger zu Iliad. XXIII. 346. Paus. VIII. 25. 5.

158) I. 66. IX. 70. Viele Stellen aus Andern s. im neuen Stephanischen Thesaurus III. p. 317.

159) Hesych. Vol. I. p. 220 und 222. Alb. Orion ad Calc. Etymol. Gud. p. 620. Hesiod. ἔργ. 495. Odyss. XVII. 23. Apollon. Lex. Hom. p. 84. Toll.

einer gemeinschaftlichen Quelle, nämlich aus den Anschauungen alter Lichtreligion, worin die Götter, die über Finsternifs und starrende Kälte, über das Ungethüm des alten Abgrundes, über die Ausgeburten des Tartarus, der nur ein Ueberbleibsel des alten Chaos ist, den Sieg davon tragen, und Licht, Leben und Wärme, Heil und Ordnung schaffen, als Helfer und Retter in aller Noth betrachtet werden. Und so ist also in der Minerva Alea wieder derselbe Begriff gegeben, den wir nun schon von der schwer zu erreichenden Indischen Durga an durch die verschiedensten Localvorstellungen hindurch mit dem Begriffe der Pallas-Athene verbunden gesehen haben.

§. 30.

Minerva Pronäa und Pronöa oder Tempelwache und Vorsehung.

Es ist eine durch viele Fälle bestätigte Bemerkung, dafs die Griechen bei sehr heiligen Dingen gern zweideutige und leicht umzubeugende Benennungen gebraucht haben. Diefs zeigt sich auch hier aus kritischer Vergleichung mehrerer Stellen der Alten [160]. Minerva, die vor dem Tempel zu Delphi stand, hatte die Beinamen Προναία und Πρόνοια, an verschiedenen Orten auch einen von beiden. Nur darf man hier nicht den philosophischen oder christlichen

160) Harpocration in πρόνοια pag. 300. ed. Lugd. Bat. 1653. Bekkeri Anecdd. Grr. I. pag. 293. Photii Lex. Gr. p. 337. Schweigh. zum Herod. VIII. 37. Commentatt. Herodott. I. p. 443. Meursii Lectt. Att. II. 17. de regno Lacon. V. p. 22. Wessel. ad Diod. XI. 14. und ad Herodot. I. 92. dazu Larcher Vol. I. p. 364 sqq. Bast. Lett. crit. p. 204. Jacobs ad Anthol. Gr. T. VII. p. 65. Lennep. ad Phalar. Epp. 40. p. 143—147. Pausan. I. 31. 1. Demosth. in Aristogit. p. 833. p. 779 sq. Reisk. Plutarch. Reip. gerend. praecepta p. 825. p. 305. Wytt.

Sinn von einer göttlichen Vorsehung einmischen [161]. — Hier finden wir Minerva als Eigenschaft des Juppiter und dann wieder als abgesonderte Person. In Verbindung mit der Leto, mit Apollo und Artemis sehen wir sie in den Amphictyonischen Religionen (Aeschin. contr. Ctesiph. p. 445. p. 499. Reisk. vgl p. 502), und im Attischen Canton Zoster (Pausan. I. 31. 1. vgl. mit Aristid. Panathen. T. I. p. 97. Jebb. Macrob. Sat. I. 17. p. 295. Bip.), wo der Scholiast des Aristides sagt: »Pronöa ward Athena genannt, weil sie für die Leto bei dem Gebärungswerke Sorge trug, dadurch, daſs sie dieselbe über das Vorgebirge Sunion in Attica [162]) nach Delos hinüberführte.« Daher, und weil sie auch den Danaus nach der Sonneninsel Rhodus, und den Ulysses geleitet, hieſs sie auch die Wegweisende, Κελευθεία (Paus. III. 12. 4.). Die Richtung des Weges geht von Nordwesten nach Osten; die vorsorgende Jungfrau leitet die Leto, die kreissende Nacht, und bringt sie auf das Eiland der Offenbarung, nach Delos, wo die Lichter des Tages und der Nacht auf die Welt kommen, und mit ihnen Fülle und Reichthum (Philostr. Imagg. II. 27. p. 852 sq.), den Zeus, der groſse Austheiler (νεμέτωρ), spendet, welchen Julianus (Orat. IV. p. 149. Spanh.) nach alter Lehre als von der Sonne nicht verschieden annimmt. Tabellarisch geordnet zeigen sich die Elemente der Delphischen, Thebanischen und Attischen Sonnenlehre so:

Zeus (Naturleib und Leben)

Leto (Nacht) — Athene-Pronöa (vorsorgende Gehülfin der Lichtgeburt).

Apollo (Sonne) Artemis (Mond)

161) Vgl. Lennep. l. c. p. 147 sq. Etymol. Gudian. p. 481. Zonarae Lex. Gr. p. 1579. Cornut. de N. D. c. 20. p. 184.

162) Da stand der Tempel der Athene Sunias; Odyss. III. 278. ib. Eustath. Pausan. I. 1. 1. vgl. Nibby Saggio sopra Pausania p. 14.

Zeus, das unbestimmte Leben, theilte sich selbst in sich als den Lichtquell und die Lichtfördererin. Nun war Fürsehung getroffen, und die gute Athenäa leitet die kreissende Nacht ins Morgenland, dafs sie gebären kann auf der Tages- und Offenbarungsinsel. Die Offenbarung wird enthüllt zu Delphi an dem Orakelorte; dorthin mufs sich wenden, wer die blauäugige Pronöa (Julian. l. c.) kennen lernen will. Darum steht Athene Pronöa als Pronäa vor dem Tempel des Apollo: sie sorgt ja dafs er komme, und nimmt ihn unter ihre Aufsicht. Ohne diese Gegenwart, Obhut und Aufsicht ist kein Licht zu hoffen, auch keine Einsicht in die Zukunft [163]).

§. 31.

Ideen über Minerva überhaupt.

Nachdem einmal Plato (Timaeus p. 30.) von einer Vorsehung Gottes gesprochen, die Stoiker ihrem Werkmeister der qualitätenlosen Materie eine eigene πρόνοια beigegeben (Cic. de N. D. I. 8. p 31 und 774. ib. annott.), so redeten Einige von der Minerva als von der das Universum durchdringenden Vernunft (Athenag. Legat. c. 19. p. 86. vgl. Jamblich. de Myst. Aeg. VIII. 5. p. 161.), Andere verehrten in der Sonne und in der Minerva den höchsten Gott (Origenes c. Celsum VIII. p. 422.). Den nachdenkenden, aber bei der Religion ihrer Väter gebliebenen Griechen war und blieb sie das Wunderkind aus dem mütterlichen Schoofse oder Haupte eines Vaters. »Zeus, sagt Aristides (in Minerv. I. p. 9. p. 17 sqq. Jebb.), der kein ihm an Würde gleiches Wesen finden konnte, um durch dieses sie hervorzubringen, erzeugte sie, indem er sich in sich selbst zurückzog,

163) Sophocl. Trachin. 825. (836.) ib. Schol. und Musgrave.

und gebar sie auch [164]) — darum ist sie unzertrennlich von ihm, ja sie athmet in ihm, ist seine Beisitzerin und Rathgenossin.« Aus dem Standpuncte des Nationalglaubens aber spricht Aristides (l. c. p. 11. sqq. p. 21.): »Athena ist die Urheberin des geselligen und gebildeten Lebens, für den Krieg und für den Frieden. Oel, Kleidung, Waffen und Webereien erfand sie, Gesetze, Burgen und Städte: darum ist sie πολιοῦχος [165]); sie half Schiffe bauen und half dem Buzyges Stiere an den Pflug spannen, ist auch dem Asklepios zugethan, und ihr haben die ältesten Athenäer als der Hygiea einen Altar errichtet. Sie ist dem Poseidon ἵππιος und πόντιος hold, auch dem Hermes. Ihr huldigen Apollo, Dionysus, die Chariten und die Musen. Unter ihrer Aufsicht führen die Dioscuren Tänze auf. Sie ist Führerin der Heroen gewesen; sie heifst Νίκη, Ἐργάνη, Πρόνοια. Sie ist die Reinigende und Sühnende. Sie beschwichtigt den Krieg in uns, unterwirft die mit uns von Natur zusammengewachsenen Feinde, und giebt dadurch allen Tugenden Gedeihen. Die Worte des Zeus und der Athena sind gemeinsam, und sie kann sonach schicklich des Zeus Kraft genannt werden [166]).«

§. 32.

Darstellungen der Minerva in Athen. Die Panathenäen.

Die würdigste Wohnung und edelste Bildung gab ihr Athen. Zu der Burg, wo ihr Hauptsitz war, führten

164) Das lautet nun ganz Indisch. Allein ist der Hintergrund von Minervens Geburt und Wesen etwas anderes, als ein Indischer Avatar? Vergl. die Ansicht des Proclus in Plat. Crat. p. 118. Boiss.

165) Unter diesem Namen wurde sie in mehreren Städten verehrt. Die Stellen s. bei Neuscheler Θεοὶ πολιοῦχοι p. 17—20 (Lugd. B. 1721. 4.).

166) Vgl. Procli Hymn. εἰς Ἀθηνᾶν πολύμητιν in Heerens und Tychsens Bibl. d. alten Lit. u. Kunst I. 1. p. 47 sqq.

die Propyläen [167]. Da war der neue Tempel (ὁ Παρθενών), und darin die Bildsäule der Athene Polias oder Παρθένος mit der Victoria auf der rechten Hand, ein Werk des Phidias, welcher auch die Minerva πρόμαχος, mit der Eule auf dem Gestell, und die Athene καλλίμορφος zu Athen gebildet hatte [168]. Jene Heiligthümer auf der Burg waren das Ziel der Festprocessionen, welche die von Choiseul Gouffier und Elgin mitgebrachten Reliefs darstellen. Diese Feste sind besonders die grossen und kleinen Panathenäen (1506 oder 1521 vor Chr. G. von Erichthonius gestiftet; s. die Parische Chronik Ep. 6 und 10. Meursii Panathen. c. 1.). Die letztern wurden jährlich, jene alle fünf Jahre, gefeiert mit gymnischen, musicalischen und Reiterspielen und einem λαμπαδοῦχος ἀγών (Meurs. l. c. Hermias in Plat. Phaedr. p. 78. Schol. ad Plat. p. 57. Ruhnk. Tischbeins Vasengemälde T. II. n. 25. T. III. n. 48.). An den gröſsern war

167) Sie waren, nach den neuesten Forschern, denen am Tempel der Neith zu Sais nachgebildet; vgl. Herodot. II. 175. Plutarch. Pericl. c. 13. Philochori Fragmm. p. 55. Böttigers Andeutungen p. 77. Jomard in der Descr. de l'Egypte Antt. I. p. 3. II. p. 207 sqq. Stuart. Athenian. Antiqq. II. c. 5. pl. 3 4. 22. 30. vom Parthenon die Abh. zur S. und M. T. XXXVIII. 3. 4. 5. Erklär. p. 18. Wilkins Atheniensia, Lond. 1816. The Elgin Marbles, Lond. 1816. Millin's Annal. Encyclopediques, Mai 1817. p. 115. Journal des Savans, Octob. 1817.

168) Ueber diese Minerven s. Meletemm. I. p. 24. Corsini Fasti Att. III. p. 217 sqq. Böttiger l. c. p. 84 f. Heyne Opuscc. V. p. 367. Jacobs üb. d. Reichth. d. Gr. an plast. Kunstw. p. 30. Thiersch üb. d. Ep. d. bild. Kunst. p. 13 f. Beck Grundr. d. Archäol. p. 185 — 187. Böckh Staatshaush. d. Ath. II. p. 295 — 319. Winckelmann Gesch. d. Kunst (n. A. Band IV. p. 116 — 118. und die Noten p. 339 f. 395. 406. und V. p. 562.); über die Pallasbilder auch Eckhel Choix de pierr. gravées nr. 18. Schlichtegroll in der Stosch. Samml. II. T. 24. 190. Pellerin Recueil de Med. II. 98. Stieglitz üb. antike Münzsamml. p. 51. Völkel in Welckers Zeitschr. f. alte Kunst I. Becker zum Augusteum I. n. 14. 15. II. n. 41. III. n. 98. Quatr. de Quincy l. c. p. 219 sqq. pl. 8. 9. 10.

Alles feierlicher. Da sangen die Rhapsoden die Homerischen Gedichte; da war die grofse Procession mit Waffentänzen und mimischen Darstellungen des Gigantenkrieges und der Zug der Athenischen Matronen mit dem Peplus. Dieser gehörte aufser der Tunica (ὁ χιτών) und der αἰγίς, dem Schuppenharnisch mit dem Gorgonenkopf (s. Grubers Wörterb. d. Aesth. I. p. 61 ff. Bekkers Augusteum I. Tab. 9.), zum vollen Anzuge der Göttin. Der Peplus ist hier ein mantelartiges Frauengewand, das sie als Minerva Medica und Musica trägt, und im Kampfe ablegt (Iliad. V. 736. Visconti zum Mus. Pio-Clem. I. p. 93. n. A.). Auch an den kleinen Panathenäen wurde ein Peplus getragen (Schol. Plat. p. 143. Ruhnk.) mit der Vorstellung des Sieges der Athener gegen die (von den Pforten der Finsternifs herkommenden) Atlantiner. Nach Andern war diese Feier zum Andenken des Sieges über den Giganten Aster oder Asterius, vom Erichthonius, Amphictyons Sohne, eingesetzt [169]. Der Peplus der grofsen Panathenäen enthielt den ganzen Gigantenkampf, am Rande in zwölf Feldern (Fischer ad Plat. Euthyphr. c. 6. pag. 27. und Böttiger l. c. pag. 58.), in der Mitte den κόσμος, die geordnete Lichtwelt, vergleichbar mit dem Sternenhimmel an den Decken der Aegyptischen Tempel mit den Thierkreisen. Und so dürfen wir annehmen, dafs jene Panathenäischen Festgewänder das Firmament mit den guten und bösen Mächten, d. h. den Kampf des Lichtes mit der Finsternifs, dargestellt haben, und auf dem kleinen Peplus die Athener als Nachahmer der Olympier und als Kämpfer für Licht und Ordnung bezeichnet waren. Der grofse Peplus ward bei der Procession eine Strecke weit als Segel an ein über den trocknen Boden bewegtes Schiff befestigt; wobei man an

169) Schol. MS. zu Aristid. Panath. (zu p. 189.). Meursii Panath. c. 18. Gell. Praef. ad Noctt. Att. ib. Gronov. p. 4 sq.

die Versöhnung der Athene mit Poseidon und mehreres Andere denken kann [170]. Vom Tempel des Pythischen Apollo an trugen ihn die ersten Matronen der Stadt in einen Tempel auf der Burg, und deckten mit ihm das auf einem Lager von Blumen liegende Minervenbild zu.

§. 33.

Minerva in Rom.

Mit den kleinern Panathenäen vergleichen Griechische Schriftsteller nicht unpassend das Römische Fest der Quinquatria [171], das jährlich auf den 19. März fiel, von quinquatrus (der fünfte Tag von den Idus an) so genannt (Varro de L. L. V. 3. Festus v. quinquatrus. Gell. N. A. II. 21. p. 187. ib. Gron. Ovid. Fast. III. 609 sqq.).

Auf dem Capitolium stand das Bild der Minerva rechts neben Juppiter, links das der Juno. Auch auf dem Aventinischen Hügel hatte sie einen Tempel. Sie gehörte zu den städtischen Penaten, die aus Pelasgischer Religion herüber gekommen waren [172]. Am Tage quinquatrus feierten die Römer den Geburtstag der Minerva,

170) S. Platon. Critias p. 109. p. 150. Bekk. Ueber das Folgende s. Philostrat. Vit. Sophist. II. p. 550. Heliodor. Aethiop. p. 15. ed. Coray. Hesych. v. πλακίς. Pollux VII. 13. Meurs. l. c. c. 19.

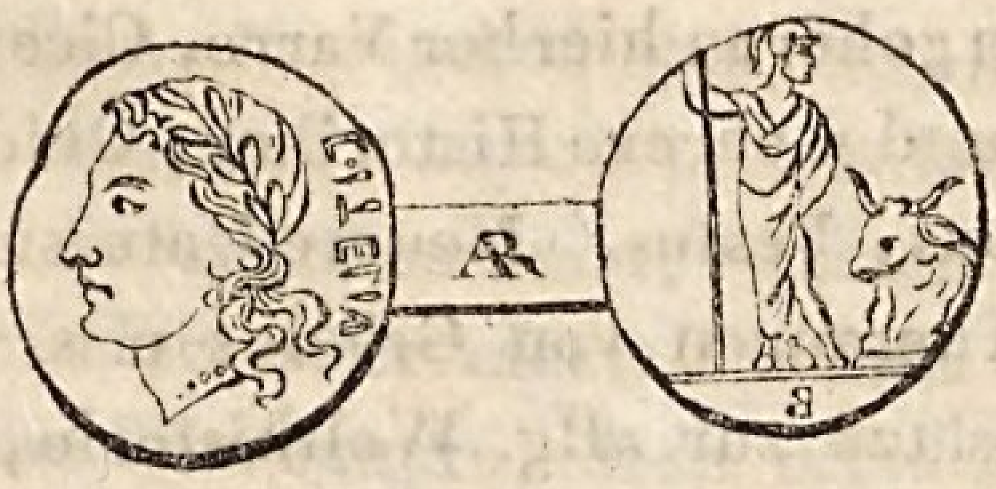
171) Dio Cass. LXVII. p. 1100. ib. Reimarus. Der Kaiser Domitian begieng das Fest besonders feierlich, ja er wollte ein Sohn der Minerva, d. h. recht orientalisch eine Sonne, seyn; s. Philostr. Vit. Apollon. VII. 24. Eckhel D. N. V. VI. p. 375. Veesenmayer de Minerva a Domit. superstitiose culta, Ulm. 1802.

172) Io. Lydus de menss. p. 85. leitet das Collegium der Römischen Pontifices von dem Griechischen Priesterinstitute der Gephyräer ab; welches an den γεφυρισμός bei den Eleusinien, an die Minerva Apaturia, an die Indischen Avatars (täuschende Götterverwandlungen), an den Hindostanischen Brückenkrieg, und an die Persische Brücke Tschinevad erinnert, an welcher die Geister um die Seelen streiten.

die dabei einen mysteriösen Namen, Minerva Capta, hatte; entweder als Tochter des Hauptes, oder als die durch geistige Kraft herrschende (capitalis) [173].

Eigen ist noch den Römern, dafs sie theils jährlich, theils in allgemeiner Noth von einem Dictator an der rechten Seite des Tempels des Juppiter Capitolinus, wo er an den der Minerva stiefs, einen Nagel einschlagen liefsen (Liv. VII. 3. vergl. VIII. 18.), wodurch die enge Verbindung beider Gottheiten bezeichnet wurde. Mochte nun dabei blofse Jahreszählung oder Erinnerung an herrschende Noth beabsichtigt seyn; so haben doch Römer und Etrusker bei jener Cärimonie den Grundgedanken von Juppiters des grofsen Königs behaltsamer, unwandelbarer und hülfreicher (Minerva memor und medica) Rathgenossin im Sinne gehabt.

173) Diese und andere Herleitungen s. bei Ovid. Fast. III. 837 ff. Festus in v. Io. Lydus p. 84.



Neuntes Capitel.

Alt-Italische Religionen.

§. 1.

Einleitung.

Die Religionen Italiens stammen zum Theil aus Pelasgischem Cultus, und Griechische Begriffe hatten fortdauernden Einfluſs auf sie. Beides hat sich in den bisherigen Untersuchungen gezeigt. Aber sie flossen zum Theil auch aus andern Quellen, und müssen deswegen noch besonders betrachtet werden.

Quellen. Unter den ältesten Logographen finden wir einen Theagenes und Hippys von Rhegium und Antiochus von Syracus (s. Göller de Situ et Orig. Syrac. Lps. 1818. Prooem. p. VIII sqq.) genannt. Griechische Historiker hatten nachher dieses Land berücksichtigt, besonders Callias, Alcimus, Timäus und Philistus (Göller l. c. p. 145 sqq. p. 209 sqq.). Ueber die Etrusker hatten geschrieben Aristoteles, Theophrastus, Chrysippus und Andere. Notizen geben Herodotus, Dionysius von Halicarnaſs, Plutarchus und Andere, bis auf Io. Lydus herab. Unter den Römern gehörten hierher die Origines des Porcius Cato, deren Fragmente wir mit denen der übrigen Annalisten in mehrern Ausgaben des Sallustius gesammelt finden. Unter Andern hatte auch Claudius Cäsar zwan-

zig Bücher über Etrurien geschrieben. Von vorhandenen Schriftstellern gehören hierher Varro, Cicero, Livius, Plinius, Seneca und mehrere Historiker, Ovidius, Virgilius, Servius, Probus, Festus. Neuere Untersuchungen finden sich in den Thesauren von Grävius u. s. w., im dritten Bande der Zusätze zur allg. Welthistorie, in Becks allg. Welt- und Völkergeschichte; in den Werken von Dempster, Gori, Passeri, Lanzi, Micali (L'Italia avanti il dominio dei Romani, Flor. 1810. IV Bde.) und seines Gegners Inghirami, Heyne, Winckelmann, Spangenberg (de veteris Latii religionibus domest. Gotting. 1806.). Auch die historischen Epochen Altitaliens, besonders Etruriens, kommen hier in Betrachtung: z. B. physische Revolutionen, Siciliens Losreissung vom Continent (Justin. IV. 1.); die neuern Untersuchungen von Dolomieu, Niebuhr und Andern; mythische Traditionen von den Indigetes, Aborigines; von den ältesten Pflanzern aus der Fremde, Hercules, Jason, Diomedes, Ulysses, Antenor, Aeneas; von den angeblich ältesten Einwohnern: Umbrern, Siculern, Ausonern und ihren Sitzen; den Pelasgischen Colonien unter Oenotrus und Peucetius (1643 v. C.) und unter Evander, mit Hellenen vermischt (1539 v. C.) [1]; die Nachrichten und Sagen von der Auswanderung der Siculer aus Italien (1370 v. C.), von der Hellenischen Colonie unter Hercules, der Trojanischen (1177 v. C.), der Einwanderung der Rasenner aus Gallien (1000 v. C.), der Etrurischen Colonien nach Campanien (800 v. C.), von der Vermischung der Campaner, Volsker und Fidenater mit den Samnitern und Ausoniern (418 v. C.).

1) Neuere Untersuchungen, Hypothesen und Behauptungen s. in Niebuhrs Röm. Gesch. I Wachsmuths Aelt. Gesch. des Röm. Staats, vgl. mit Bonstettens Reise nach Rom und Raoul-Rochette Hist. des Colon. Grecques.

Die alten Etrusker [2]) waren ein Gemisch aus Ligurern und Siculern, Iberischen Stammes, aus Umbrern, Gallischen Rasennern, Pelasgern und zuletzt aus Hellenen. Die zwölf Etrurischen Staaten lebten in einer Eidgenossenschaft, jeder unter einem Lucumo [3]), zuweilen alle unter Einem Oberhaupte, doch ohne monarchische Gewalt. Zu Volsinii im Tempel der Voltumna war der Bundestag. In ihrer guten Zeit hatten sie blühenden Handel im Tyrrhenischen und Jonischen Meere, ja selbst im Archipelagus (Niebuhr I. p. 84.). Ob Etrurien durch Lydier aus Kleinasien cultivirt worden sey oder nicht (den Angaben nach 1344 v. C.), darüber war schon unter den Alten ein Streit [4]). Indessen möchte wohl Herodots Bejahung der Frage am meisten für sich haben, ungeachtet der fabelhaften Umstände, worin seine Erzählung die Sache erscheinen läfst, besonders da Religion, Sitten, Charakter, Kunstfertigkeiten, ja nach Einigen sogar die Schriftcharaktere (Hamiltons Aegyptiaca Append. nr. 6. The Classical Journal Vol. II. p. 503—539) beider Völker einander so ähnlich sind. Von der Entscheidung dieser Frage hängt auch die über den Ursprung des Namens dieses Volkes ab. Tyrrhener, heifst es, heissen sie von Tyrrhenus (Herodot. l. c.), von Tursio (Delphinmänner, nach Bochart Geogr. sacr. p. 386. un-

2) Heyne de Fabull. Graecc. ab Etrusca arte freqq. in den Commentt. Soc. Scient. Gott. T. III—VI. Lanzi Saggio di Lingua Etrusca III. p. 171 sqq. Micali l. c. I. p. 99 sqq.

3) Die Lucumonen, d. i. Besessene, Begeisterte, Lichtpriester, waren eine streitbare Priestercaste; Niebuhr I. p. 77 ff. 80 f. 83.

4) Herodot. I. 94. und Timäus bei Tertull. de Spect. c. 5. sind dafür; dagegen sind Xanthus der Lydier und Dionys. v. Halic. s. die Fragmm. antt. histt. Grr. p. 152. Die Stimmen der Neuern sind zu finden ebendas. vgl. Niebuhr I. p. 64. Lanzi I. p. 17. 189. II. p. 51. Schlegel in den Heidelbb. Jahrbb. 1816. nr. 54. p. 854. Micali I. p. 160, die dagegen sind; dafür aber Wachsmuth l. c. p. 85 ff. Raoul-Rochette l. c. I. p. 358 sqq.

wahrscheinlich), Turaseni von den Gallischen Raseni (Heyne l. c.); Rasena nannten sie sich, sagt Niebuhr (R. G. I. p. 66 ff.), und der Name Tusker, Etrusker, Tyrrhener war dem Volke fremd; Rhätier sind sie von Resan, sagt Joh. Müller (Allg. Gesch. I. p. 51.), mit welchem in Rücksicht auf die Abstammung Niebuhr und Wachsmuth (l. c. p. 51 f.) übereinstimmen. Schlegel l. c. findet in dem Namen Turseni den des Volkes selbst, welchen die Griechen so von ihnen gehört, nämlich Tusci, von θύειν, gleichsam Opferer, Opferpriester. Mone endlich und Zoëga (Antiquarr. Abh. p. 327.) finden in dem Namen Tusker Verwandtschaft mit den Deutschen; jener mit Thursen (Riesen), Tyr und Tiusko, dieser mit Theotiskern. Auf jeden Fall waren die Etrurier in einer ihrer Hauptwurzeln nordischen (vielleicht Gallischen) Ursprungs. Die Unterwerfung des Etrurischen Staats unter die Römer erfolgte im Jahr Roms 474. um 280 v. C. Aus dem Bisherigen ergiebt sich Folgendes: In dem religiösen Denken, in der Mythik und Symbolik der Italischen Völker lagen sehr verschiedene Elemente: Gallische, Germanische, Pelasgische und alt-Hellenische; und die fortdauernden Einwirkungen der Griechen äufserten auf sie alle grofsen Einflufs.

Man hat früher Religion und Cultur der Etrusker unabhängig von allem Griechischen machen wollen. Lanzi aber hat das Vorherrschen der Griechischen Mythologie und Sprache in den Etrurischen Denkmalen erwiesen [5].

5) Vgl. Lanzi difesa del Saggio etc. §. 21. Böttigers Andeutungen z. Archäol. p. 27. Uhdens Abh. üb. d. Todtenkisten der alten Etrusker in den Abhh. der. hist. philol. Classe der Berl. Acad. d. Wiss. 1816. 1817. p. 25 ff). Vater in Adelungs Mithridates II. p. 455 ff. hat übrigens nicht Unrecht, wenn er sagt, Lanzi habe in diesem Griechischen System manchmal andere Elemente zu wenig in Anschlag gebracht. Vgl. auch noch v. Hormayer in der Geschichte von Tyrol I. p. 26. und p. 127 ff.

§. 2.

Betrachtung der alt-Italischen Religion überhaupt.

Allenthalben stoſsen wir hier auf dieselben Erscheinungen, wie in Vorderasien, und Alles erinnert an nahe Verwandtschaft, ja Identität, mit den Pelasgischen Culten. Auch hier Fetischdienst. Dem Sabiner ist ein aufgesteckter Spieſs sein Kriegsgott, sein abwehrender Mamers. Waffentänze der Salier und Luperci, wie dort der Corybanten, Cureten und Carcinen; Phallica wie auf Samothrace und in Attica; Menschenopfer, und Andenken an die, welche sie abschafften (Hercules); Heroendienst; Reinigungen mit Beziehung auf Mondsdienst; Jahresfeste; erbliche Priesterschaften im Dienste gewisser Gottheiten: Alles deutet nach Osten; überall zeigt sich mehr Verwandtschaft mit den Asiatischen Religionen, als den durch das Epos bearbeiteten Griechischen Begriffen. Auch Spuren von androgynischen Gottheiten zeigen sich: Deus Venus verglichen mit dem Vorderasiatischen Ἀφρόδιτος. Die Namen Juppiter und Juno waren anfangs appellativisch, und jener wurde groſsen Stammhelden ertheilt, dieser bezeichnete überhaupt einen weiblichen Schutzgeist. Erst mit der Verbreitung des Cretensischen Göttersystems wurden jene Namen auf den Begriff des grossen Götterkönigspaares fixirt.

§. 3.

Religion der Etrusker.

Die **Etrusker** ragten an Bildung vor andern Italischen Nationen weit hervor. Der **Grad** ihrer Cultur ist streitig. Schon die Alten reden von ihren Verdiensten um Wissenschaft und Religion [6]). Gewiſs ist, daſs sie

6) Diod. V. 40. Liv. IX. 36. vergl. Cic. de Divin. I. 41. §. 92. Valer. Max. I. 1. Cic. de Legg. II. 9. Vgl. Niebuhr l. c. I. p. 80. 95.

einheimische Annalen hatten (Dionys. Hal III. 46.), dafs sie frühe das Licht religiöser Erkenntnifs, vielleicht durch Lydier und gewifs durch Pelasger mitgetheilt, aufnahmen und benutzten, und durch ihre Seefahrten fortdauernd mit den östlichen Ländern, vielleicht selbst mit Aegypten, im Verkehr blieben. Ihr melancholischer und religiöser Geist war jenem Tiefsinne sehr befreundet und förderlich, der den Menschen im Nachdenken über das Gemeine erhebt und auf neue Wahrheiten leitet. Sie hatten eine zahlreiche Priesterschaft in geordneter Verfassung, in welcher sich ein System religiös-scientifischer Sätze fortpflanzte, bis man es mit dem Empfange der Schrift in heiligen Büchern niederlegte (Niebuhr I. p. 93 f.). Die Schulen für die Kinder der höhern Stände (Liv. V. 27.) waren die Grundlage eines auch auf geistige Vorzüge gebauten Patriciats. Gewifs blieb, ungeachtet vieler Störungen von aufsen, doch bis auf die Römische Zeit in Tradition und Schrift manches Alte von religiöser und wissenschaftlicher Erkenntnifs [7]. Die Römer vernichteten Vieles, Manches nahmen sie aus religiöser Ursache auf, behandelten es aber als Geheimnifs: und so wissen wir denn freilich nur Einzelnes von Etrurischer Literatur, z. B. dafs Tarquinius Priscus ein Ostentarium Etruscum geschrieben habe (Macrob. Saturn. III. 7. 20. vgl. Lactant. I. 10.).

Es liefern uns aber Griechen und Römer Berichte über der Etrurier Religionslehre, Weltansicht und Naturbetrachtung.

7) So mögen die Bücher der Nymphe Bygois über die Kunde der Blitze (Serv. ad Virg. Aen. VI. 72.), die acheruntischen Bücher des Erdgottes Tages (s. unten § 11.) und die Auslegungen seines Schülers Bacches u. dgl. mythische Einkleidungen historischer Nachrichten von der Priestertradition und Priesterschriften seyn. Wo alte Religionen bestanden, waren die hohen Götter die heiligen Schreiber und Schriftsteller: Brahma, Oannes, Hermes, Taaut u. s. w.

Gewisse Zeitalter, lehrten sie, sind den Menschen und menschlichen Dingen gesetzt. Die Uebergänge werden jedesmal durch Vorzeichen am Himmel und auf der Erde angedeutet (Niebuhr I. p. 91.). Zehen Zeiten sind dem Etrurischen Staate zur Dauer bestimmt. Jede der vier ersten besteht aus 105 Jahren, die fünfte aus 123 Jahren, die sechste aus 119, die siebente gleichfalls u. s. w. Die acht ersten betragen 904 Jahre. Nach Ablauf des zehnten Saeculum war dem Staate sein Ende bestimmt [8]).

Ihre Kosmogonie und die Lehre vom grofsen Jahre lautet so: Der Demiurg hat die Welt in sechs Jahrtausenden geschaffen: im ersten Himmel und Erde; im zweiten das Firmament; im dritten Meer und Gewässer auf der Erde; im vierten die zwei grofsen Lichter der Natur; im fünften die Seelen der Thiere; im sechsten den Menschen. Eben so lange dauert das Menschengeschlecht, so dafs die beiden grofsen Weltperioden zwölftausend Jahre umfassen. Das ist das grofse Jahr, nach dessen Ablauf alle Sterne wieder in dieselbe Constellation wie beim Schlusse des vorhergehenden kommen.

Mit Unrecht hat Heyne [9]) diese Kosmogonie einem späten Nativitätsteller, und zwar einem Christen, zuschreiben wollen. Sie ist uralt. Die alten Perser lehrten etwas sehr Aehnliches [10]); und auch nach Indischer Tradition tritt zu Ende des vierten Yugs, in welchem wir leben, nach zwölftausend Götterjahren, das Weltende ein. Diese Sätze konnten durch die Pythagoreer

8) Varro ap. Censorin. de die natal. 17. Plutarch. in Sulla p. 456. A. Frcf. (cap. 7.) vgl. Serv. ad Virg. Eclog. IX. 47.

9) S. Etrusca Antiquitas a comm. lib. in den Comm. Soc. Gott. VII, p. 35 sqq.

10) S. Zendavesta I. 10. und Anhang II. p. 81. und das. das Zeugnifs des Theopompus.

aus der Ostwelt in die Westwelt kommen; und sie sind aus einem in den Priestersystemen fast allgemein aufgenommenen Ideenkreise.

§. 4.

Die Gottheiten der Etrusker.

Sie sind theils allgemeine, theils Schutzgottheiten einzelner Städte. Zu jenen gehörte die einheimische Nortia [11]), die ausländischen Juppiter, Juno, Menerva [12]). Diese drei hatten in jeder Stadt Tempel. Juppiter hatte einen Götterrath von sechs männlichen und sechs weiblichen Wesen, Consentes und Complices genannt, welche Namen nichts als eine Uebersetzung des Wortes Cabiren (חברים) sind [13]). Der allgemeine Name eines Gottes war (nach Suet. Aug. 29.) Aesar, welches Einige mit Caesar vergleichen, Niebuhr (I. p. 225.) besser mit den Asen der Scandinavier; auch an αἶσα, Schicksal, kann man dabei denken. Juppiter (Tina genannt) war ihnen die Weltseele und der letzte Grund aller Gründe, mithin Fatum und Vorsehung; er war die Natur, aus der Alles geboren worden, und der erste Odem, durch den Alles lebt (Senec. Quaest. nat. II. 45.). Diese Ideen, sey auch die Einkleidung des Seneca stoisch, sind bestimmt alt und aus Samothracischer Religion; und was Memphis von seinem Phthas, was Thebe von seinem Amun lehrte, das konnte der Etrusker wissen, und auf seinen Juppiter und Janus übertragen. Dieser Aegyptisch-Samothracische Faden zieht auch in der Dämonenlehre Etruriens fort. Jeder Gott, jeder Mensch,

11) D. i. Fortuna. Liv. VII. 3. Burmann ad Anthol. Lat. I. 29.

12) So heifst sie auf Etrurischen Opferschaalen immer; s. die Abh. zur S. u. M. Tab. LVII. nr. 2. vgl. Micali II. p. 47.

13) Varro sagt beim Arnobius (adv. gent. III. p. 123.), sie heifsen so, weil sie mit einander zugleich geboren worden und sterben.

jedes Haus, jede Stadt hatten ihren Genius. Die der Götter heifsen Penates; und es gab überhaupt vier Classen von Genien, die des Tina, des Neptunus, der unterirdischen Götter und der Menschen [14]. Die Genien aber des Zusammenwohnens der Menschen, der Heimath, des Vaterhauses und des sichern Schutzes darin sind die Lares, alt-Römisch Lases [15]. Sehr deutlich weist Arnobius (l. c. p. 133. vergl. T. II. p. 178 Orell.) den orientalischen Ursprung der Laren und ihre Identität mit Gottheiten des alten Orients und Griechenlands nach. Die Idee der Laren war ganz in die Religion und in die Gemüther der Römer übergegangen. Heimathlos in diesem Sinne zu seyn, d. h. keinen Lar familiaris zu haben, ist das Aeufserste, was die Alten sich unter den Entbehrungen des Lebens zu denken vermochten (s. Sallust. Catil. 20. Cic. Philipp. II. 30. ib. intt.).

Diese Ideen hiengen mit der ganzen Seelen- und Geisterlehre der Alt-Italier zusammen. Nach Appulejus (de genio Socr. p. 50. ed. Frcf. T. II. p. 237. ed. Bip. vergl. mit Serv. ad Virg. Aen. III. 63. Macrob. Sat. I. 3. Marcian. Capella II. p. 40. ed. Grot.) hiefsen die Dämonen, die ehemals Menschenseelen gewesen waren, Lemures. Nahm sich ein solcher seiner Nachkommen an, und besafs so mit sanftem Walten das Haus seiner Kinder geistig, so hiefs er Lar familiaris; hatte er aber wegen seiner Sünden im Tode keine freundliche Ruhestätte gefunden, so erschien er als Schreckbild, und hiefs

14) Arnob. adv. gent. III. 40. p. 132. Orell. und Append. ad Arnob. p. 44 sq.

15) Lar, Lars, Lartes heifst nach Lanzi Sagg. II. p. 283 — 286. Herr, Fürst. Vgl. Müller de diis Romanorum Laribus et Penatibus, Hafniae 1811. Hempel. de diis Laribus, Zwicc. 1797. — Zoëga in den Abhh. p. 327. denkt an λᾶς oder λαός, Volk.

Larva [16]), den Guten unschädlich, schädlich den Bösen. Da es aber ungewifs ist, welches Loos einem Verstorbenen zu Theil geworden sey, so nannte man ihn unbestimmt Gott Manis (Manem deum). Müller (l. c. p. 60 sqq.) sagt: Die Alten dachten unter Lar 1) die Seelen der Abgeschiedenen als Schutzengel der Lebenden; 2) dieselben, insofern sie den Menschen zuweilen erscheinen. In sofern heifsen sie auch Manes. 3) Die Genien der Verstorbenen, für deren Schicksal sie auch nach dem Tode sorgen (auch Manes, nach Serv. ad Virg. Aen. III. 63.), und die man durch Opfer besänftigen mufs. 4) Die Schutzgötter, Wächter und Bewahrer des Hauses (deos aedium custodes). Wieder etwas abweichend nimmt Varro (bei Arnob. adv. gent. III. 41. p. 133. ib. intt. Tom. II. p. 179. Or.) die Laren bald als Manen, und heifst ihre Mutter Mania, bald als in der Luft schwebende Götter und Heroen, bald als Geister der Abgeschiedenen Larvae. Die Mutter der Laren heifst auch Lara und Larunda (Marini l. c. II. p. 373.). Jene Ansicht von den Laren veranlafste das Begraben der Todten in den Häusern (Serv. ad Virg. V. 64. VI. 152. Isidor. Origg. XV. 11.), um den Schutzgeist bei sich zu haben. Die Zwölftafelgesetze verboten es späterhin in Rom (Cic. de Legg. II. 23. 58.) [17]).

Eine Erweiterung des Begriffes Lar, gleichsam über das Haus hinaus, sind die Lares publici, nach Boxhorn (Quaestt. Romm. nr. VI. in Graevii Thes. V. p. 923 sqq.) die Seelen der um den Staat Verdienten und noch

16) S. Festus p. 200. ed. Dacer. p. 83. ed. Scal. J. C. Bulenger de Prodigiis IV. 20. (in Graevii Thes. Antt. Romm. V. p. 480 sqq.). — Ueber die Laren s. auch noch die schon angeführten Werke von Lanzi und Marini, ersteres an mehreren Orten, letzteres p. 600 sqq.

17) Auch im alten Griechenland war es Sitte gewesen. Plat. in Minoë p. 315. c.

immer für dessen Wohl Sorgenden, also Heroen. Auch Strafsen und Wege waren ihnen anvertraut, Städte und Häuser standen unter ihrem Schutz, und im Kriege halfen sie das Vaterland vertheidigen [18]). Daher die Benennungen Lares viales, rurales, compitales, grundiles, hostiles. Auch Lares Augustales kommen auf einer Inschrift vor (Millin. Magaz. Encyclop. 1814. Nov. p. 12. 19. 20. Visconti zum Mus Pio-Clem. Vol. IV. p. 92 sqq.), als Beschützer des Kaiserhauses. Sogar Lares permarini wurden verehrt, welche Schiffbrüchige retteten und über die Kämpfer zur See wachten, und welche man mit den Phönicischen Patäken vergleichen kann. Weil Alles, was das Haus enthält, unter ihrem Schutze steht, heifsen sie auch Praestites [19]). Das Attribut der Laren war der Hund als Symbol der Wachsamkeit, oder, wie des Chrysippus Schule deutete, weil die Laren den Bösen nachspüren, sie zu strafen (Plutarch. l. c.). Endlich heifsen sie noch auf einer Inschrift (Graev. Thes. Antt. Romm. V. p. 686 sq.) Lares Coilo Potentes, d. i. die im Luftraume schwebenden und herrschenden.

Der Opferaltar der Laren war der Heerd. Man opferte ihnen ein Schwein (Horat. Od. III. 23. 2 sq. ib. Mitscherlich.) oder eine Henne; Reiche einen jungen Stier oder

18) S. Platners Beiträge zur Kenntnifs des Attischen Rechts, Marb. 1820. p. 100. Not. Marini gli Atti etc. p. 415 sqq. Müller l. c. p. 74 ff. über die folgenden Namen; ferner Hempelius l. c. p. XXIII. Niebuhr l. c. I. p. 136. Arnob. l. c. I. 28. Plaut. Mercator V. 2. Otto de diis vialibus IX. p. 138—157.

19) Ovid. Fast. V. 133. Plutarch. Romm. Quaestt. LI. p. 267. F. Vol. II. p. 132. Wytt. πραιστίται, προεστῶτες. Menschen in grofser Trauer, die sich von ihren Laren ganz verlassen wähnten, pflegten ihre Bilder zu verstümmeln (Suet. Calig. 5. Val. Max. IV. 5.); wie die Arcadier die Pansbilder schlugen, wenn ihre Heerden nicht gediehen; s. oben p. 393. Not. 2.

die Erstlinge aller Früchte, und Wein. Von jedem Familienmahle schickte man vor dem Beginn desselben ihnen einen Theil der Speisen auf den Heerd; bei der Ehe, die coëmtio hiefs, legte das Weib ein As den Laren der Familie eben dahin, und ein anderes auf dem benachbarten Kreuzwege nieder (Non. Marcell. de propr. Serm. c. XII. p. 784. Gothofr.). Jünglinge weihten ihnen am Ende ihres funfzehnten Jahres ihre Bullen (Persii Sat. V. 31. ib. intt.); ausgediente Soldaten ihre Waffen (Ov. Trist. IV. 8. 21); befreite Gefangene und Sclaven ihre Ketten (Horat Sermon. I. 5.). Beim Antritt einer Reise begrüfste man sie und bat sie um ihren Schutz; bei der Rückkehr dankte man ihnen (Ov. Trist. I. 3. 33. Ev. Otto de diis viall. c. IX.); Manche mochten sie gar wohl auf die Reise oder in den Krieg mitnehmen (Müller l. c. p. 71.). Der neue Hausherr bekränzte sie (Plaut. Trinumm. I. 2. 1. Commentatt. Herodott. I. p. 235. Not.). Der Ort, wo ihre Bilder standen, hiefs Lararium, im Atrium, wo auch die Imagines der Vorfahren waren. Die Reichen hatten ein gröfseres und kleineres Lararium und Sclaven als Magistros Larum darüber zur Aufsicht gesetzt.

Oeffentliche Larenfeste waren die im December nach den Saturnalien gefeierten Lararia und Compitalia, mit Spielen verbunden, und ihnen als diis propriis gewidmet [20]). Die letztern wurden auf Kreuzwegen gefeiert, und dabei in den ältesten Zeiten der Göttin Mania Kinder geschlachtet; später wurden dafür so viele Wollknäuel, als Seelen im Hause waren, an der Thüre des Hauses aufgehangen (Macrob. Sat. I. 7. p. 232 sq. Bip.); dabei wa-

20) Plin. H. N. XXXVI, 27. Hempelius de Diis Laribus p. XLIII sq. Dionys. Hal. IV. p. 219. Sylb. p. 635. R. Gell. N. A. X. 24. ib. intt. Siccama in Fastos Calend. Romm. in Graevii Thes. VIII. p. 69 sqq.

ren die Sclaven frei, wie an den Saturnalien [21]). Bei Todesfällen in einem Hause wurden dem Lar familiaris Schöpse geopfert (Cic. de Legg. II. 22. 55. Marini l. c. II. p. 273.).

Abbildungen von Laren stehen nach einer Münze der gens Caesia am Ende dieses Paragraphen. S. dazu die Erkl. der Abb. zur S. u. M. p. 57. vgl. Tab. XLIX. und Erkl. p. 58—60. LI. 2. [22])

Auch die Wesenclasse der Manen [23]) war in ein System geordnet, unter einer Stammmutter, der Göttin Larunda bei den Sabinern, die in den Saliarischen Gedichten als Mania angerufen wurde. Die Manen hatten zwischen dem Mond und Erdkreis ihren Sitz. Auch wird von der Unterwelt als ihrer Wohnung geredet. Manches erinnert hier an Aegyptische Dämonologie. Nach Römischem (wahrscheinlich Etruscischem) Glauben kamen die Manen jährlich dreimal (am 24. August, am 5. October und am 8. November) auf die obere Welt. Das waren Dies religiosi, an denen man nichts Wichtiges unternahm (Festus bei Gothofred. p. 122. und 223. Macrob. Sat. I. 16. p. 279. Bip.). Das Volk versinnlichte sich diese periodische Seelenwanderung durch den Lapis Manalis, der auf einem Schlunde lag, und gemeinhin für die Thüre des Orcus galt. Die Zeit, während die Geister empor stiegen, bezeichnete der Ausdruck Mundus pa-

21) Dion. Halic. l. c. Cic. ad Att. VII. 7. Hor. Od. III. 17. 14. ib. Mitscherlich. Morestellus de Feriis Romm. Dialog. XI. in Graevii Thes. VIII. p. 803 sq. Thorlacius popul. Aufs. (deutsch v. Sander, Koppenh. 1812.) p. 178.

22) Andere Bilder s. bei Thorlacius Antiquitates ex monumm. priscis, Havniae 1814. p. 12 sqq. Boxhornius Quaestt. Romm. VI. p. 924. in Graev. Thes. V. und derselbe bei Saubertus de Sacrificiis pag. 114. ed. Jen. 1659.

23) Eine eigene Ansicht von ihnen hat Sandal (Cosmogoniae Antiquitatis primae lineae II. Hafn. 1819. p. 187 sqq.) aufgestellt.

tet. Sagte man Mundus Cereris patet (s. Matthiae Bemerk. über Stellen des Livius, Frkf. 1810), so war die Ceres die Pelasgische, die Cabirische Ceres, eine Tellurische Todesgottheit, die Ceres χϑονία, in Begriff und Wesen eins mit der in Alt-Italien mysteriös verehrten Bona Dea [24]).

An jenen Tagen beobachtete man mysteriöse Festgebräuche, von denen wir wenig wissen; es war eine Art von Allerseelenfest. Aber es gab auch ein öffentliches Seelenfest im Februar, wann die Sonne im Zeichen des Wassermanns war, wo man den Manen Trankopfer brachte. Decimus Brutus feierte diefs Fest im Steinbock (Cic. de Legg. II. 21. Plut. Quaestt. R. XXXIV. p. 272. p. 114. Wytt. Io. Lydus de menss. p. 68.) [25]). Es liegen hier alte Lehren Aegyptisch-Orphischer Priesterschulen zum Grunde. Dieser Todtendienst, der Volkssage nach von dem frommen Aeneas angeordnet, war dem Volke theuer, und auch die hohen Geschlechter Roms blieben dabei. Das Manenfest bei den Gräbern der Vorfahren führte den Geist zur Erinnerung an die Edeln der Vorwelt zurück. Selbst Romulus hatte so ein Fest, die Lemuralia, gestiftet (s. Siccama l. c. c. IX. p. 70.), um seinen erschlagenen Bruder Remus, der als böser Geist, Unglück drohend, die Stadt umschwebte, zu versühnen; welches später als allgemeines Sühnfest am 9.

24) In diesen Kreis gehört auch die Göttin Mana Geneta (Γενείτη Μάνη), der man einen Hund opferte, mit der Bitte, dafs Niemand von den im Hause Geborenen gut werde. Plutarchus (Quaestt. Romm. LII. p. 277. Vol. II. p. 133. Wytt.) vermuthet, die Guten seyen die Gestorbenen, und man bitte also um die Erhaltung der Hausbewohner. Die Göttin selber vergleicht er mit der Hecate.

25) Regel und Ausnahme kann erst unten im dritten Buche, Cap. 5. §. 3 — 5. erklärt werden, wo von der Seelenwanderung die Rede seyn wird.

11. und 13. Mai zur Nachtzeit gehalten wurde. Man warf dabei Bohnen zum Fenster hinaus und sagte, man werfe die Gespenster (Lemures) aus dem Hause.

In den Trümmern alt-Etrurischer Städte hat man auf Pateren und Reliefs, oft mit Etrurischer Schrift, viele auf diese Dämonenlehre sich beziehende sinnvolle Bildwerke gefunden [26]). Micali liefert mehrere (l. c. nr. 26. 22 ff. 41 ff. 52. 33. 34. 43. 45.). Vergl. auch die Abb. zur S. u. M. Tab. LIX. wo geflügelte Genien, böse (schwarze) und gute, die Seelen führen. Nicht das Schöne aber war den unter dem Gesetze väterlicher Religion arbeitenden Künstlern Etruriens erstes Augenmerk, sondern das Bedeutsame.



§. 5.

Von den Penaten.

Sind die Laren die Beschützer und Erhalter der Güter des Hauses, so sind die Penaten (die θεοὶ μύχιοι, κτήσιοι und πλουτοδόται der alt-Griechischen Religionen) die verborgenen Kräfte, woraus der Haussegen und alle Güter des Hauses entspringen [27]). Daher strah-

26) S. darüber Inghirami Observazioni sopra i monumenti uniti all' opera intitolata l'Italia avanti il dominio de' Romani p. 62 sqq. Uhden über die Todtenkisten der alten Etrusker l. c. p. 25 ff.

27) Platner (in den Beiträgen z. Kenntn. des Att. Rechts p. 94 f.) faſst den Unterschied so, daſs die Laren mehr auf die innern

len sie von der Vesta aus, und haben ihren Sitz im Innersten des Hauses; daher ihr Name, von penus oder penitus (Cic. de N. D. II. 27.), bei den Dichtern penetrales Aus der Mitte, gleichsam aus dem Verborgenen, verbreiten sie Segen über das Haus: darum gehören sie zu den grofsen Göttern, dii potentes, θεοὶ δυνατοί, μεγάλοι, sind identisch mit den Cabiren von Samothrace, die ersten Gründe alles Daseyns und Bestehens (Macrob. Sat. III. 4. vergl. mit Festus p. 335. Dacer. und Serv. ad Virg Aen III. 12.). Sie sind also der personificirte Begriff vom geheimen Walten der wohlthätigen Gottheit in Heirath, Haus und Hof. Ihr Begriff stimmt ganz mit dem der θεοὶ Ἑρκεῖοι der Griechen überein, an deren Spitze Juppiter Herceus steht (s. oben p. 405 ff.). Er und Vesta sind die grofsen Stadtpenaten Roms, welche die Stadt zur Weltherrscherin machen (s. Platner l. c. p. 94 f. Commentatt. Herodott. I. p. 238 sq.). Aus diesen Gründen ist die Annahme nicht unstatthaft, **dafs die Griechen so gut wie die Römer eine Art Laren- und Penatendienst gekannt haben.**

Die Penaten zerfallen in Penates publici oder majores und in Penates privati, minores oder familiares [28]). Jene fördern das Gedeihen von Städten, Gemeinden und Völker, und haben darum Tempel, Altäre und Heiligthümer und fallen als unsichtbar waltende Schutzgeister

Stats- und Familienverhältnisse und die Sicherstellung vor feindseligen Mächten, die Penaten auf die äufsern Verhältnisse und deren Fortbestehen in Glück und Frieden sich bezogen hätten. — Vgl Dion. Hal. Antt. Romm. I. 67. p. 54. p. 169. Reisk. Spanhein de Vesta et Prytann. §. 14. in Graevii Thes. V. p. 685. Die kosmogonische Ansicht s. bei Sandal l. c. Part. I. p. 185 sq., wonach sie zu nehmen sind als die vier ideellen Urstoffe, welche in der Weltseele vereinigt sind, Feuer, Wasser, Luft, Erde.

28) Müller l. c. p. 16. Hempelius p. 24. J. F. Gronov. Diatrib. in Statium c. 44. ad Sylv. IV. 8. p. 456 sqq. dann 449 ed. Hand.

mit den Diis patriis (θεοῖς πατρῴοις) zusammen, mit denen sie oft in Verbindung genannt werden, auch darum selber das Beiwort patrii erhalten (Cic. pro Sulla c. 31. Statius l. c.).

Die Penates minores wurden im Innern des Hauses, auf dem Heerde verehrt, wo ihnen ein Feuer brannte, wie der Vesta, die auch in ihrer Zahl ist; denn vom Heerde, als dem gemeinsamen Strahlenpuncte, geht aller Segen für das Haus aus; die Penaten sind es ja, per quos penitus spiramus, sagt Macrobius Sat. III. 4.

Alle diese Vorstellungen nun vereinigen sich im Begriffe von der Vesta, der ersten Penas, schon nach der Etymologie von Penus bei Servius (ad Virg. Aen. III. 12.): locus in aede Vestae intimus (Spanheim de Vesta in Graev. Thes. V. p. 686). Nachher ward ihr de Pallas beigesellt, so daſs aus Pelasgisch-orientalischer Tradition das Feuer der Vesta und das Troische Gnadenbild der Pallas die zwei Hauptpenaten waren. Späte bekam Rom noch den Juppiter, Janus, Mars und Romulus, welche dann mit jenen die penates publici waren.

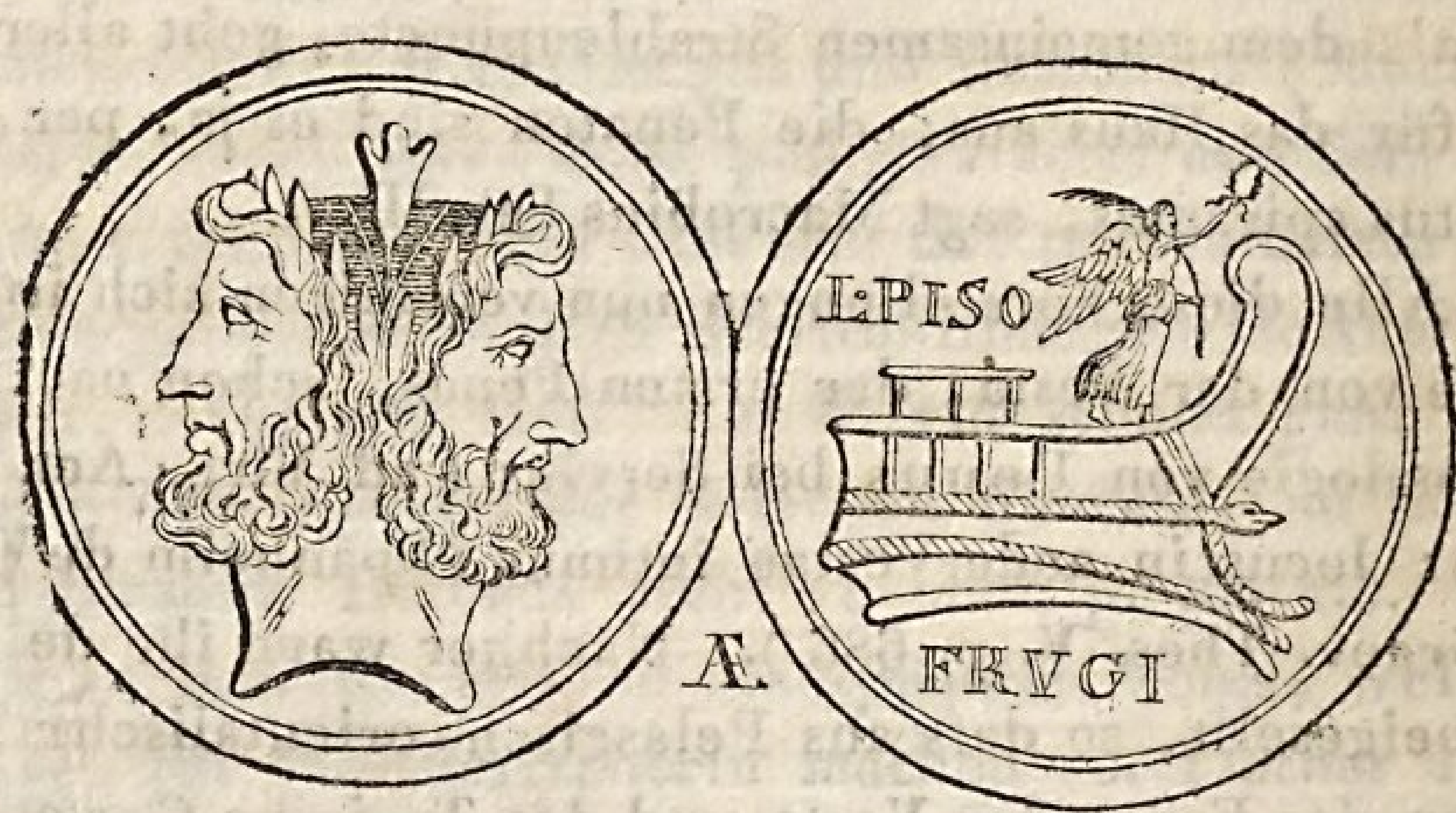
Von der bildlichen Darstellung der Troischen Penaten sagt Dionysius von Halicarnaſs (I. 67. p. 5. p. 169 sq. Reisk.), es seyen zwei sitzende, mit einem Speere bewaffnete Jünglinge gewesen von sehr alter Arbeit (also den Dioscuren ähnlich; vgl. Serv. ad Virg. Aen II. 325.). Vielleicht sind sie auf einer Patera bei de la Chausse in Graevii Thes V. p. 321. Tab. XXII. vgl. Milin Galerie mythol. T. II. p. 113. Tab. CLXXVI. nr. 645*.

Die Penaten stehen durchaus höher, als die Laren. Sie sind ursprünglich Götter, personificirte, geheimwirkende, erhaltende Naturkräfte, die Genien, die dem Menschen verleihen, was er sich nicht selber geben kann. Die Laren aber waren einst unseres Gleichen, und weilen nur nach ihrem Tode noch als Geister um unser Haus, bewahren es, wie der wachsame Hund, und weil sie

selbst Menschen gewesen, wissen sie am besten, wo Gefahr von aussen droht. Diese wenden sie ab, während im Innern die Penaten Segen und Glück ausspenden.

§. 6.

J a n u s.



Wir kommen nun an die **H a u p t g o t t h e i t e n** der Etrurien und ihren Cultus. Neben dem Tina-Juppiter steht oben an Janus, der im höhern Priestersysteme mit Juppiter identisch war (Varro bei Augustin. de Civ. Dei VII. 10. Procli Hymn. in Hecaten et Janum in der Bibl. d. alten Lit. u. Kunst I. p. 46.). Sein ursprüngliches Wesen scheint Indisch zu seyn; Janus, mit seiner Frau und Schwester Camasene, dem F i s c h w e i b e, ist nur aus den Indischen Avatar's verständlich. Aber mit seiner Grundidee, noch ehe er in Italien einheimisch geworden, hatten sich wohl schon einige Phönicische und Dodonäisch-Aegyptische Vorstellungen verbunden. Andrerseits läſst sich Janus (D j a n u s) mit D i a n a zusammenstellen. Diese beiden Namensformen lösen sich in die einfachere Form Dia (Δηώ) auf, welche D e a D i a den Samothracisch-Attischen Religionen angehört; wonach Dea Dia — Diana und Janus aus den Pontischen Ländern und Samothrace zu den Etruskern gelangt seyn

können [29]. Bleiben wir auf Italischem Grund und Boden stehen, so sehen wir von ihm bald als von einem König (Arnob. adv. gent. III. p. 147.), bald als von einem Heros (Io. Lydus p. 57.) sprechen; als jener soll er Janiculum erbaut, als dieser religiöse Anstalten gestiftet haben. Andererseits legt man ihm wieder alle Prädicate einer Naturgottheit bei. Zuvörderst heifst er nach Tuscischer Lehre Himmel (Io. Lydus p. 57.). Er ist das Jahr, und seine Symbole spielen bald auf die Zahl der Monate, bald auf die der Tage des Jahres an. Das Römische Kirchenjahr begann mit dem Januar. Am ersten dieses Monats brachte man ihm das Janual, ein Opfer von Wein und Früchten, der Consul ritt in feierlichem Zuge auf das Capitolium, man beschenkte sich gegenseitig mit Kleinigkeiten (Strenae; Ov. Fast. III. 137. Herodian. I. 16 § 6 sqq. Io. Lydus p. 58.), welche Sitte in Sache und Wort (étrennes) bis auf den heutigen Tag fortgepflanzt ist. Als Naturgott und Thürwächter führt er den Schlüssel: er eröffnet die Jahresbahn und die Thüren der Häuser (Spanh. ad Callim. Hymn. in Cer. 45. Io. Lyd. p. 55). Das konnte auch auf ihn als Gott des Jahressegens gehen, der die Schlüssel der Quellen und Gewässer hat, wie Serapis den Nilschlüssel, bald auf ihn

29) Buttmann in den Abhh. der K. Preufs. Acad. d. Wiss. 1816—17 p. 129 ff. sagt, Janus sey ein schützender Genius, der den Austritt der Menschen aus dem Hause gegen lauernde Dämonen schütze, der Gott des Uebergangs, der Gott der Thüren, dessen Vorstellung erst später ausgedehnt worden sey, so dafs dann aus ihm der Gott des Wechsels der Zeiten geworden. Ist aber die Ansicht richtiger, die von einem anfänglichen Monotheismus ausgeht, der allmählig in Polytheismus zersplittert worden, so ist die Sache umzukehren, und Janus ist Thürgott geworden, weil er, ursprünglich als Anfang und Ende gedacht, die Negation aller Zeitlichkeit und über der Zeit erhaben war. Und so ist denn Janus ein Ueberbleibsel eines reinern Religionsglaubens, wie der Indische Parabrahma, der, selbst frei von Zeit und Wechsel, aller Avatar's und Yug's Princip ist.

als Herrn der Natur im Allgemeinen (Ovid. Fast. I. 117 sqq.), als Bewahrer des Himmels, der Erde und des Meeres. Bedeutsam ist die Darstellung des Janus auf Münzen (s. die Münze zu Anfang dieses §. Vgl. die Erkl. der Abb. zur S. u. M. p. 57.) mit einem Schiffsschnabel und einer Victoria auf der andern Seite. Andere Münzen haben auf der Kehrseite den Delphin. Beim Delphin, wie beim Schiffe haben wir an die Indischen und Phönicischen Wasser- und Schiffgötter zu denken [30].

In der Bedeutung des Schlüsselführens hiefs Janus auch Clusius. So erscheint er ganz in der Eigenschaft jener Jahresgötter Aegyptens, Persiens, Phöniciens, ganz wie Osiris und Sem-Herakles, wie Dschemschid und ähnliche Incarnationen. Er ist das personificirte Jahr in seiner Entwickelung durch alle zwölf Zeichen, mit seinem Steigen und Sinken, mit allen seinen Gaben. Und weil die Jahresbahn auch die Bahn der wandernden Seelen ist, so erhält er dasselbe Seelenamt, das die andern Naturgötter haben. Er wird ganz dem Osiris-Serapis gleich, und heifst auch, wie dieser, die Sonne [31], und das Thor des Aufgangs und Niedergangs liegt unter sei-

30) Ueber diese Münzen s. Plutarch. Quaestt. Romm. XLI. p. 274. E. Vol. II. p. 123. Wytt. Serv. ad Virg. Aen. VIII. 357. Ov. Fast. I. 229 sqq. ib. intt. Athenaeus XV. p. 692. p. 528 sq Schw. Eckhel D. N. V. Tom. V. p. 14 sq. und p. 214 sqq. Lanzi Saggio II. p. 94 sqq. mit der Abb. Tom. II. Tav. VII. Inghirami Monumenti Etrusci (Fiesole 1819. 4.) T. I. S. III.

31) So wie der Mond Deiva Jana, er im Carmen Saliare Deivos Janos. Varro de Re rust. I. 37. 3. Schn. Scaliger de vet. anno in Graev. Thes. VIII. p. 311. Luna, Diana und Jana sind eins. Cicero de N. D. II. 27. ib. Wytt. p. 754. leitet den Namen von io (woven ire) her: ab eundo. Buttmann l. c. p. 127 ff. vergleicht die Formen Ζάν und Ζανώ und den Hauptnamen der höchsten Gottheiten vom Orient her Jah, Jao, Jova, Jovis, den Namen des Tags Jom. Payne Knight Inquiry etc. §. 134. p. 104. denkt an den mysteriösen Beinamen des Bacchus Jaon; Andere an Noah.

nem Beschlufs. Darum führt er auch die Seelen in den lunarischen Kreis aus den höhern Wohnungen herab, und ist zugleich, wie der Persische Mithras, Mittler zwischen den Sterblichen und Unsterblichen. Janus trägt die Gebete der Menschen den höhern Wesen zu (Io. Lydus p. 57.), und auch in Bezug auf dieses Mittleramt deutete man sein Doppelantlitz. Andere Deutungen geben Plutarchus (Quaestt. Romm. XXII. p 269. Vol. II. p. 100. Wytt.) und Servius (ad Virg. Aen. I. 294. VII. 607. 610. und XII. 147. 198 vgl. Lanzi Sagg. T. II. p. 96 sqq. Eckhel l. c. T. V. p. 216 sqq. welcher bemerkt, dafs man auf jeden Fall an etwas Allegorisches zu denken habe). Aus dem Bisherigen ist wohl klar, dafs man hier am richtigsten sich an die Doppelgestalt orientalischer Gottheiten erinnert, und den Ursprung des Janus in den Indischen Avatar's sucht. Auch als quadrifrons kommt Janus vor (Serv. ad Virg Aen VII. 607. Augustin. de C. D. VII. 4), also gerade wie der Indische Brahma; s. die Abb. zur S. u. M. T. XXI. Erkl. p. 9. n. 1.

Im realphysischen Sinne fafste man den Janus als Chaos auf (Io. Lyd. p. 57.); darüber stand als Ordner Juppiter; in der höhern Ansicht aber hatte er Alles unter sich, und Hellas hatte kein Wesen ihm an die Seite zu stellen (Ov. Fast. I. 90.). Nach alt-Römischem Festgebrauch und Festgesang war und hiefs er der Anfänger (initiator; Augustin. de C. D. IV. 11.), und an den Festen der grofsen Götter brachte man ihm zuerst das Opfer (Cic. de N. D. II. 27. p. 314. ib. Cr.). Er war und hiefs der Vater Janus (Brissonius de formull. I. p. 45 sqq. Marini gli Atti etc. p. 365 sqq. 378.), und in den Saliarischen Liedern nannte man ihn den Gott der Götter (Deorum Deus; Macrob. Sat. I. 9. Gutberleth de Saliis c. 20 Franeq. 1704. und in Poleni Supplemm. Thes. Antt. T. V. p. 729.); auch Janes oder Eanus nannten ihn die Salier, ja sie hiefsen selbst Janes oder Eani, wie denn

der Priester häufig den Namen seines Gottes führt (Vossii Instit. Orat. IV. c. 1. §. 7.) [32]). Kurz auch die Etrurische Priesterschaft dachte und lehrte im Sinne und Geiste des Morgenlandes. Hier wie dort Götter aus Gott geboren, und in absteigender Linie von Regenten, die ihre Kinder und Erben sind, im Abbilde dem Volke gezeigt. Janus ist der Gründer bürgerlicher Ordnung und des Gottesdienstes, er ist aber auch die Sonne, die die Zeichen der Jahresbahn durchläuft, mit dem Schlüssel die Schleussen des Wasserreichs öffnet, über Aufgang und Niedergang waltet, und die beiden Pforten beschützt als der Heldenläufer und Kämpfer im Himmelsheere. Darum betet man zu ihm im Kriege, und das geöffnete Thor seines Tempels ist das Zeichen des Krieges, das geschlossene, des geschlossenen Friedens; denn er ist der Eröffner des neuen Jahres im Frühling, wo die Völker zu Felde ziehen, und er, der Eröffner der Pforten des Jahres, eröffnet auch den Krieg und ist der Anführer im Kriege [33]). Darum heifst er Patulcius und Clusius. Er steht edeln Geschlechtern vor, darum heifst er Curiatius; er ist Vorfechter, darum heifst er Quirinus (von curis, Spiefs; Io. Lydus p. 55.), und dem grofsen Streiter Romulus weifs der Senat nach seinem Hintritt keinen höhern Namen beizulegen. Als

32) Auch bei Einweihung der Ackerfelder rief man den Janus an; Cato de Re rust. CXLI. (142) p. 92. ed. Schneid.

33) Buttmann l. c. p. 134 ff. sagt, der Janus sey kein Tempel, sondern ein blofser Durchgang, der Ueberrest eines ehemaligen kleinern Umfanges der Stadt, ein altes Thor gewesen, das nach Norden hin gegen die Sabiner, die ärgsten Feinde des alten Roms, lag, und im Frieden geschlossen war, um gegen Ueberfall zu schützen, im Kriege aber, wohl bewacht, offen stand, damit sich die Streiter bei jedem nachtheiligen Erfolg gleich hineinziehen konnten. Es sey mit feierlichen Gebräuchen geschlossen und geöffnet, und zur Zeit des Offenstehens dem Janus, dem Schutzgotte der Thore, durch heilige Weihe empfohlen worden.

Curiatius aber ist er in seinem höchsten Sinne zu fassen als die Quelle der hieratischen Offenbarung und der priesterlichen Gelehrsamkeit, und, weil daran alle Regierungsgewalt hieng, Quelle der Gesetze und des Rechtes, was Zeus den Griechen war: Rechtskörper und letzter Grund der Herrschergewalt. Janus ist aber auch Autochthon und Sohn des vaterländischen Bodens, Vater aller nachfolgenden Söhne des Vaterlandes; darum heifst er Patricius (Io. Lyd. l. c.), und so nennen sich die ältesten Geschlechter, die aus priesterlicher Unterweisung von Alters her göttliche und menschliche Gesetze verstehen. Endlich ist er Vater im höchsten Sinne. Die göttliche Herrlichkeit kehrt in den Schoofs zurück, aus der sie durch Sonne und Sonnenkinder auf Erden herabgestrahlt war. Dort in sich wird sie zum ewigen Vater, zur Götterquelle selber, zum Mittelpunct aller Wesen, zu dem Sonnen- und Sonnenkinder sehnsuchtsvoll zurückblicken, und nach Ablauf der Zeit, ihrem bessern Theile nach, wieder aufgenommen werden.

§. 7.

Fortsetzung.

Auch eine Schwester des Heros Janus, Camasene, nennen uns die Alten (Io. Lyd. p. 57.), die ihm in eben dem Sinne zugesellt ist, wie Isis dem Heros Osiris, wie Baaltis dem Bel-Kronos. Aus dem Draco Corcyräus (bei Athen. XV. p. 692. p. 528 sq. Schw.) ergiebt sich das Schema:

Janus ‿ Camise

Aethex	Olistene
(Αἴθηκα oder Αἴθηβα)	('Ολιστήνην)

Die Namen des Sohnes und der Tochter sind vermuthlich verdorben, und auch die Camise sollte wohl Camesene oder Camasene heifsen. Aber wir finden hier eine

ähnliche Geschwisterehe, wie in Aegypten und in allen alten Götterfamilien, deren Ursprung in den Orient zurückgeht. Diese Camasene ist ein göttliches Fischweib, wie die Atergatis; denn καμασῆνες heifsen im Alt-Griechischen die Fische (Empedoclis Fragmm. p. 606. ed. Sturz). Wasser aber ist der Grund aller Dinge: aus den Wassern sind die Erde und die Menschen hervorgegangen. Janus selber (Ἰανός) heifst nach Athenäus l. c. ein Flufs [34]). Aus den Wassern steigen auch Wahrsagerinnen auf, die Musen. Der Name Camasena selbst erinnert an Camena (Varro de L. L. VI. 3. p. 50. ed. Gothofr. Casmena), wovon Casmenae oder Carmenae die Musen; und das führt uns auf die Carmenta oder Carmentis, welcher die Hausmütter den 11. und 15. Januar die Carmentalia feierten (s. Varro de L. L. V. 3. Ov. Fast. I. 461 sqq. Virg. Aen. VIII. 339 sq.), wobei der Umstand, dafs die Frauen dabei nichts von Leder, Wolle (aus dem Thierreiche) an sich haben durften (Ov. Fast. I. 617 sqq.), auf alten reinen Naturdienst hinweist, und an die Kleidung der Aegyptischen Priester erinnert. Dem Evander, diesem Latinischen Nationalheros, steht Carmenta hülfreich zur Seite. Sie heifst bald Mercurs Tochter (Serv. ad Virg. Aen. VIII. 130.), bald dessen Frau, und durch ihn Evanders Mutter (Liv. I. 7. Dion. Hal. I. 3.), mit dem sie aus Arcadien kommt (Plut. Quaestt. Romm. LVI. p. 278. B. Vol. II. p. 137. Wytt. Ov. Fast. II. 201. Heyne Exc. zu Aen. VIII. 51.). Einige gesellen sie als dritte Schwester der Porrima

34) Damit hängt auch folgende Genealogie zusammen: Janus (der Fliefsende) zeugt mit der Venilia (der ans Ufer kommenden Welle; Varro ap. Augustin. de C. D. VII. 22.) die Gesangnymphe Canens, die den Picus, den weissagenden Vogel, den Sohn des Saturnus, zum Manne hat, welcher den Faunus erzeugt, dessen Sohn von der Marica dann Latinus ist (Heyne Excurs. V. ad Virg. Aen. VII. 45 sqq.).

und Postverta bei, oder sie zerfällt vielmehr in diese zwei Wesen (Varro ap Gell. XVI. 16.), welche die zwei Carmentes heifsen, welche über das Kind im Mutterleibe wachen. Kommt eine Kopfgeburt, so waltet die Porrima (oder Prorsa), liegt das Kind verkehrt, so waltet die Postvorta, die böse Lilith der Rabbinen. Aber die Prorsa singt auch, was vorlängst (porro) geschehen ist, und die Postverta, was im Schoofse der Zukunft liegt (Ov. Fast. I. 633.). So fallen sie also mit den Parcen zusammen; noch bestimmter können wir in ihnen die Ξαντρίας erkennen, unter deren Namen Aeschylus eine Tragödie gedichtet hatte (Pollux Onom. X. 117. ib. intt p. 1295 sq. ed. Hemst.); denn carminare und ξαίνειν haben dieselbe Bedeutung. Sie sind die beiden Sirenen, die allwissenden Schicksalsgöttinnen beim Homer (Odyss. XII. 189.). Dafs Carmenta als Schicksalsgöttin genommen worden, sieht man aus Plut. Quaestt. Romm. (LVI. p. 278. B. Vol. II. p. 137 sq. Wytt.), wo auch die Etymologie der Carmenta von carens mente, wegen der Begeisterung, vorkommt und gesagt wird, das Wort carmina komme von ihrem Namen her, weil sie Orakelsprüche in Versen gesungen, nicht ihr Name von carmina (vgl. Serv. ad. Virg. Aen. VIII. 336.).

Es ist also diese vielseitige Carmenta, die aus Arcadien nach Italien kommt, ein allgemeines Wesen, Hebamme, Weltmutter, Nymphe, Muse, Wahrsagerin, ganz entsprechend der Urmuse Maja, der Tochter des Zeus und der Moneta, mit welcher dann Zeus wieder den Hermes, das personificirte Dichten und Trachten, erzeugt. Diesem Hermes und dieser Maja in Arcadien, welche sich uns als Mutter, Amme, aber auch als Plejade, als nährende Kraft und Verkündigerin der Jahreszeiten darstellt, finden wir ganz analog in Ialien Carmenta und Evander (dem Hermes in Aegypten vergleichbar; Io. Lyd. p. 3.), denen in der spätern Römischen Sage Numa und die weis-

sagende Nymphe Egeria entsprechen. Auch Mania tritt mit den Camenae (Musen) in Verbindung (Plut. Num. p. 165. B. cap. 4).

§ 8.

Fortsetzung.

Bemerkenswerth ist noch folgende Genealogie des Janus (aus Arnob. adv. gent. III. 29. p. 126. Orell).

Coelus ⌣ Hecate Vulturnus
| |
Janus ⌣ Juturna
|
Fontus.

Durch das Italische Colorit dieses Geschlechtsregisters blickt doch der Samothracische Ursprung hervor (vergl. oben Cap. 6. §. 3.). Hier wie dort ist Cölus an der Spitze, dort der Δηώ (Dia-Ceres) beigesellt, hier der Hecate; dort ihr Sohn Mercurius, hier Janus. Es ist der alte Satz: Himmel und Erde erzeugen den Lichtgeist, der die Sittigung der Völker bewirkt. Dort verbindet sich Mercurius mit der Proserpina-Luna, dem feuchten Monde; hier Janus mit einer Nymphe des Flusses Numicius, Juturna, von der ein See den Namen hat. Jenes Flusses andere Nymphe ist Anna (Virg. Aen. XII. 139. ib. Serv. Heyne Exc. III. ad Aen. VIII. 29 sqq. p. 138.), d. i. das personificirte Mondenjahr der alten Italier. Der Juturna Vater ist Vulturnus, ein Windgott (Gell. N. A. II. 22) und ein Flufsgott (Virg. Aen. VII. 729. ib. intt.), wie die Samothracischen Dioscuren und die Attischen Anaces Beherrscher der Winde und Beschirmer zur See sind (Hor. Carm. I. 3. 2. Phanodemi et Clitodemi Fragmm. ed. Siebelis p. 3. 17. und 43.). Juturna aber zeugt mit dem grofsen Gott an den Wassern, dem Janus, einen guten Quellengeist, Fontus (bonus kommt von fonus: Lanzi Saggio III. p. 749.); wie die Götter von Samothrace

und die Horte von Athen die Guten heifsen, und einen guten Rather (Εὐβουλεύς) in ihrer Mitte haben. Kurz, Juturna ist nur eine andere Bezeichnung der Camasene, auch eine Carmenta, d. i. eine gute Rathgeberin aus den Wassern [35]. Wer am Wasser ein Geschäft trieb, feierte ihr die Juturnalien; gewisse Innungen (die fullones) feierten Fontinalia oder Fontanalia (Marini l. c. II. p. 416. vgl. Cic. de N. D. III. 20. p. 582. ib. Cr.). Von diesen guten Göttern leiteten auch Menschen ihre Herkunft ab. Die Fonteji in Rom führten den Januskopf und ein Schiff auf ihren Münzen, und wollten damit sagen, sie stammen vom Fontus, und durch ihn vom Janus, ab (Eckhel D. N. V. Vol. V. p. 214.). Eine Sage läfst den Janus aus Perrhäbia, in Thessalien, nach Italien ziehen (Plut Qu. Romm. XXII. p. 269. p. 100. und XLI. p. 274. p. 124. Wytt.). Das läfst sich hören; denn die Begriffe erinnern uns an die grofsen und guten Götter von Nordgriechenland und Samothrace. — Kurz: Janus scheint aus Indien abzustammen, und mit Phönicischen, Samothracischen, Thessalisch-Dodonäischen Umgestaltungen in Italiens Boden verpflanzt und dort recht einheimisch geworden zu seyn.

§. 9.

Fortsetzung.

Dem grofsen Eröffner der Zeit und des Jahres ist der erste Monat geweiht, und führt nach ihm den Namen Januarius [36]; er ist aber der erste Monat, weil man,

35) Dem Sinne nach recht, etymologisch aber falsch leitet Serv. ad Virg. Aen. XII. 139. Juturna von juvare ab. Vulturnus, von vultur, Geier, tritt in den Kreis der Palicischen Religionen. Die Sicilischen Palicos sollte Juppiter in der Gestalt eines Geiers erzeugt haben. Vulturnus war also der Geierflufs, wie der Nil auch Adlerflufs hiefs.

36) Plutarch. Quaestt. Romm. XIX. p. 268. Vol. II. p. 96. Wytt. vgl.

nach Plutarchus, am besten des Jahres Anfang nach dem Wintersolstitium setzt, wenn die Sonne ihre Bahn vollendet, und sich uns wieder zu nähern anfängt. Eine Abbildung des als Gott personificirten Januarius s in Graev. Thes. VIII. zu fol. 96. Es ist ein bejahrter Mann in feierlicher Kleidung, der Weihrauch auf einem Dreifuſs anzündet. In der andern Hand hält er eine dreiblätterige Blume. Neben dem Dreifuſs steht ein Hahn (Symbol der Wachsamkeit und des Erwachens der Natur), zur Seite ein Gefäſs mit Weihrauch.

Der erste Tag des Januar war dem Janus geheiligt. Ohne ein Festtag zu seyn, wurde er doch festlich begangen. Man saſs zu Gericht und arbeitete: aber der Tag war doch den groſsen Göttern Janus und Juno heilig (Herodian. I. 16. ib. Irmisch p. 683 sqq. Ovid. Fast. I. 165 ff. 176. 185. Thorlacius popul. Aufsätze u. s. w. übs. v. Sander p. 182.). Der an diesem Tage dem Janus aus Mehl, Milch und Honig geopferte Kuchen hieſs Janual (Festus s. v.). Die Thüren waren in der Frühe festlich geschmückt. Der Consul ritt in Procession auf einem weissen Rosse (dem Juppiter Capitolinus als Sonnengotte geweiht) auf das Capitol und opferte dem Gotte, der als Sieger den winterlichen Kampf bestanden und die neue Bahn beginnt. Man machte sich gegenseitig Geschenke, Strenae; in den ältesten Zeiten drei getrocknete Feigen in Lorbeerblätter gewickelt (Herodian. l. c.), von des Königs Tatius Zeiten her (Symmachi Epp. X. 28.), der

Vit. Num. c. 18. 19. wo dieser Punct ausführlicher behandelt ist. Censorin. de die natali c. 22. ib. intt. Andere wollten den Namen, weniger passend, von janua herleiten. Porphyr. de Antro Nymph. c. 23. Macrob. Saturn. I. 13. Isidor. Origg. V. 33. Davies z. Cic. de N. D. II. 27. p. 314. Die verschiedenen Erläuterungen über diesen Monat s. bei Lammantinus de anno Romano in Graev. Thes. VIII. p. 274. H. Junius de annis et mensibus ib. p. 214. Morestellus de impositione nominum singulis mensibus ib. p. 746.

aus dem Haine der Göttin Strenua Lorbeerreiser abgebrochen, um das neue Jahr zu weihen. Eine andere Ableitung s. bei Io. Lydus p. 59, welcher sagt, Strena sey Sabinisch und heiſse Gesundheit, Festus aber (s. v. Strena) erklärt es durch Trena d. i. Terna, eine Gabe in der Dreizahl, woraus sich ergiebt, daſs die ganze Idee aus orientalischen Religionen kam. Es ist nämlich die Dreizahl eine vollkommene Zahl, ein Symbol der Gesundheit, wie das verschlungene fünffache Dreieck der Pythagoreer Ὑγίεια hieſs, womit auch Seelenheil gemeint war. Auch die Feigen, ein uraltes Symbol der Weihe und Sühne, weisen uns nach dem Orient und nach Griechenland. Sie kommen bei der Einweihung des Perserkönigs vor (Plut. Artax. c. 3.), wie der Ζεὺς συκάσιος bei Entsühnungen in den Griechischen Mysterien. Wenn Io. Lydus a. a. O. sagt, diese Feigen seyen der Νίκη gewidmet, so ist diese Idee mit der des besiegten Dunkels (Winters) verschmolzen, und wir müssen an Sonnenkampf und Sonnensieg, an guten Anfang und neue Zeit denken.

Späterhin gab man einander statt der Feigen Kuchen, und statt der Lorbeerblätter Gold. Die Griechen hatten kein Wort für Strenae; sie brauchten das Wort ἐπινομίς (spätere εὐχαριςμός), das bedeutete aber vorzüglich die Geschenke, die man herkömmlich dem Kaiser am Neujahr gab, und die auch vota oder votorum oblatio hieſsen [37]).

§. 10.
Der Gott Mantus.

Einen Gott Mantus finden wir unter den Etrurischen Obergöttern genannt. Servius (ad Virg. Aen. X.

37) Ueber die letztern s. Codex Theodos. L. VII. Tit. XXIV. To. II. p. 448 sqq. ib. Jac. Gothofr. vgl. Sueton. Tiber. 34. Caligul. 42. Symmachi Epp. X. 27.

198. vgl. Heyne's Excurs dazu p. 523.) erklärt ihn für den Vater Dis, d. i. Pluto. Bei Io. Lydus (p. 68.) finden wir den Etrurischen Gott der Unterwelt Februus genannt, welcher bald darauf durch Pluto erklärt wird. Zoëga (de Obeliscc. p. 296.) vergleicht den Mantus mit dem Rhadamantus und mit dem Aegyptischen Ament (Unterwelt). Diesen Mantus und seine Gattin mufs jeder schauen, der aus diesem Leben scheidet (Marcianus Capella II. p. 36. ed Grot.); er ist also wohl Personification der Schrecken des Todes, und hiefs daher auch Vedius, d. i. böser Gott. In der Priesterlehre mag er auch als milder Seelenführer, wie der finstere und gute Serapis und Canobus, gedacht worden seyn. Diesem Gotte Februus war, scheint es, der Monat Februarius geweiht, der Reinigungs- und Sühnmonat in physischer und religiöser Hinsicht, von dem Sabinischen Worte februum d. i. purgamentum [38]. Nach Andern hiefs φέβερ so viel als πένθος, Trauer, und Februarius der Trauermonat, in welchem man das Allerseelenfest, Parentalia, Feralia, feierte, und wo durch Ausgiefsen von Trankopfern auf die Gräber mit feierlichen Gebräuchen Manibus parentabatur [39]. Vor diesem Feste, welches nach dem Untergange des Wassermannes nach der Mitte des Februars gefeiert wurde, giengen die Faunalia her,

38) S. Jo. Gerh. Vossii Etymol. L. L. p. 208. vgl. mit Lennep. Etymol. Gr. p. 904. Morestellus und Hadr. Junius in Graev. Thes. VIII. p. 748. und p. 214. Varro in Fragmm. bei Gutherius de Jure Pontif. L. IV. c. 2. bei Graev. T. V. p. 179. Hiermit hängt auch die Juno Februa, Februtis oder Februlis zusammen (Arnob. III. 30. ib. nott. p. 158. Orell. Festus l. VI. p. 145. Dacer.).

39) Ovid. Fast. II. 149. 195. 345. 533 — 570. Krebs ad Ov. Fast. p. XXIII. Hadrian. Jun. l. c. p. 231 sqq. Macrob. in Somn. Scip. I. 12. Cic. de Legg. II. 21. §. 54. Serv. ad Virg. Georg. I. 43. Plutarch. Quaestt. Romm. p. 114. ed. Wytt. Io. Lyd. p. 71. Creuzeri Dionysus p. 292.

wo man den Faunen opferte und die Todtenfeier für die dreihundert Fabier begieng (Ov. Fast. II. 193 ff.). Der Grund dieser Feste hängt mit der Bedeutung des Monats selbst zusammen, welcher für Reinigungen bestimmt ist, und wo der Mensch die bösen, Krankheit sendenden Dämonen sühnen soll [40]. Das geschah im Zeichen des Wassermannes, weil die Fluthen und Wasser den alten Schlamm der abgelaufenen Zeit oder des verflossenen Jahres abwaschen müssen. Da, beim wiederkehrenden Frühling, dachte sich der Landmann die Fluren mit Genien erfüllt, die er Faunen nannte (von φάω, φαύω, luceo und for), vom Erglänzen des Frühlingslichtes.

Das Fest der Parentalien aber führt uns in die Pelasgischen Religionen zurück. Im alten Griechenland finden wir ähnliche Feste, χοαί genannt, zu Athen das Fest der Χύτροι zu derselben Zeit, wie die Parentalien gefeiert, dem Hermes Chthonius von den aus der Fluth Geretteten gestiftet (s. oben p. 364 ff.).

Um dieselbe Zeit, und in Verbindung mit den Feralien, wurden die Caristien (Charistien) gefeiert (Ov. Fast. II. 617 sqq. Valer. Max II. 1. 8.), an welchen der Aelteste einer Familie allen Mitgliedern derselben eine Mahlzeit gab. Man kam eben von den Gräbern, und die erneuerte Erinnerung an die Hinfälligkeit des Menschenlebens stimmte zu milden Gesinnungen. Da vereinigte der Aelteste die Glieder der ganzen Familie zu einem Liebes- und Versöhnungsmahle, er, der vielleicht zunächst den lieben Todten beigesellt werden sollte. Erheitern sollte das Fest wieder, darum hatte es von der Charis den Namen: denn Freudigkeit trennte die höhere Lehre alter Religionen nicht von dem Gedanken an den

40) Darum stand auf dem Palatinus ein Tempel der Febris; Cic. de N. D. III. 25. p. 632. S. de Matthaeis Sul culto della Dea Febre, Roma 1814.

Tod. Darum war auch die Eintracht (**Concordia**) diesem Tage besonders hold (Ov. Fast. II. 631 sq.); und wenn man jetzt den **Laren** die gemeinsame Opferspende darbrachte (ibid. vs. 633 sq.), so mußte man wohl dem versöhnenden Worte dessen Gehör geben, der nun bald dem Chore der Laren beigesellt werden sollte. In diesem Sinne beschloß der alte Römer ehemals das Jahr, denn der Februar war anfangs der letzte Monat.

§. 11.

Der Gott Tages.

Unter den Untergottheiten Italiens ragt hervor der Etrurische **Tages**. In der Gemarkung der Stadt Tarquinii, so lautete die Volkssage, erhob sich einst beim Pflügen des Ackers jener Gott in Knabengestalt aus der Furche, mit des Greisen Weisheit ausgerüstet (Cic. de Divin. II. 23. ib. Davis. Isidor. Origg. VIII. 9. p. 374. ed. Arevall.). Dieser ausgeackerte **Knabe** [41]) ist (nach Festus p. 557. Dacer.) des **Genius** Sohn und Enkel des Juppiter, der die zwölf Völker Etruriens in der Opferschau unterrichtete. Aus der Erde Schooß (darum heißt er auch der Erde Sohn) bringt er die Gabe der Weissagung herauf, wie Sydyk, wie Esmun-Asklepios aus der Tiefe kommen. Er wird sogleich Lehrer der Wissenschaft von göttlichen Dingen, der Kenntniß des Vögelfluges und der Kunst, in den Eingeweiden der Opferthiere zu lesen. Er und sein Schüler Bacches ist es, dem die Priesterschulen Etruriens die Acheruntischen Bücher verdanken [42]), welche die mystische Theologie, die heiligen Gebräuche,

41) In dieser Gestalt erinnert er an die tellurischen Mächte von Samothrace und Lemnos.

42) Arnob. adv. Gentt. II. 62. Ammian. Marcellin. XVII. 10. p. 282. ed. Wagner. Io. Lydus vom Erdbeben p. 130. ed. Schow. Censorinus de Die natali c. 11. Lanzi Saggio II. p. 561 sq.

die Belehrungen über die Meteore und über die Entsühnungen bei drohenden Gefahren enthalten. Er lehrt den Ackerbauer der Sterne Lauf, die Jahresperioden, der Erde Leben und die Natur des Bodens, den Einfluſs der Witterung und den Zusammenhang der Himmelszeichen mit den Revolutionen der Erde; und so sind die Wohlthaten des Ackerbaues sein Geschenk, so gut wie die Wissenschaft von göttlichen Dingen; und Etruriens Tages tritt in die Reihe der ersten Ackerbauer und Pflugmänner Osiris, Triptolemus, Buzyges, Erichthonius u. s. w. Er steht im Priestersystem der Etrurier dem Janus als Camillus oder Hermes zur Seite, wie Thoth-Hermes dem Osiris im Aegyptischen, so wie er in anderer Hinsicht sich auch mit dem Thracischen Silenus vergleichen läſst, und überhaupt als Erdgeborner an den alten Glauben der Völker erinnert, welcher aus den meisten Orakelstiftungen hervorblickt, daſs aus den dunkeln Kräften der Elemente die Seherkraft abstamme [43]).

Den Namen Tages leitet Lanzi (Saggio etc. II. p. 239.) von dem Thessalischen Ταγός, Volkshaupt, her (Xenoph. Hist. Gr. VI. 1. 6. Pollux I. 128. Sturz Lex. Xenoph. IV. p. 238 sq.), welches nicht ganz verwerflich ist, aber einen zu allgemeinen Begriff giebt. Bei seinem Schüler Bacches, dem Begeisterten, Orakler, werden wir an den aus den Orphischen Hymnen bekannten (Orph. Hymn. L. [49.] 7. LII. [51.] 9. vgl. Gesner ad Orph. Fragmm. p. 476. Herm.) Bacchus ἐφάπτωρ und ἐπάφιος erinnert [44]), und so auf die Ableitung von TAGO (tango,

43) Ein Bild von Bronze, bei dem alten Tarquinii (Corneto) gefunden, welches als Tages angenommen wurde. ist in den Abb. zur S. u. M. T. XLIX. unten: ein sitzender Knabe, mit der Rechten den Boden berührend; vergl. die Erkl. p. 58 sq.

44) Ueber den Bacchus Epaphus s. Herodot. III. 27. 28. Tages mit tango in Verbindung gesetzt s. bei Ammian. Marcellin. XXI. 1. 9 und 10.

θίγω) geführt, welches mit den Begriffen vom Tages übereinstimmt, der, wie Bacchus, die Furche der Erde berührt, sie segnet, und ihren Bebauer über ihre Natur und Wesen, über Sternenlauf und Meteore und deren Wirkung belehrt. Also Tages ist der Berührer, er giebt Zeugnifs von Himmel und Erde, weil er aus der Erde gezeugt ist, er ist das Product der Berührung. Der Blitz (Juppiter) schlägt befruchtend in die Erde und erzeugt den Tages, wie Bacchus aus der Semele durch den Blitzstrahl hervorgeht.

§. 12.

Die Augurien.

Die Etrurier hatten schon einen geordneten Calender. Numa, der das alt-Römische Mondjahr auf das Sonnenjahr zurückführte, bediente sich dazu der Priester (s. die Untersuchungen von Niebuhr R. G. I. p. 183—206. besonders p. 195 ff). Es gab mehrere Arten priesterlicher Divination bei den Etruskern. Das ganze Augurienwesen hieng an dem auch im alten Persien verbreiteten Glauben, dafs die Bewohner der Luft, die Vögel, von Gott getrieben werden (Senec. Quaest. Nat. II. 32.). Daher jene Aufmerksamkeit auf ihren Flug, ihre Stimmen, ihr Fressen u. s. w. Wie der Vogel Eorosch in den Zendbüchern Symbol der Zeit und Dollmetscher des Himmels heifst (Izeschne I. Ha. 64. II. 89.); so hatte auch der Etrurier seine heilige Ornithologie. Dafs überhaupt die Priester dieser Nation auf die lebendige Haushaltung der Natur in allen Naturreichen sehr aufmerksam gewesen, davon zeigen sich mehrere Spuren. Wie den Aegyptiern im Morgenlande, so ward den Tusciern in der Westwelt die Erfindung der Heilkunde zugeschrieben; ja Etrurien heifst das Vaterland der Heilmittel (Marcian. Capella c. 6. Theophrast. Hist. Plant. IX. 15.); auch waren mehrere Quellen dieses Landes wegen

ihrer heilsamen Wirkungen berühmt (Dion. Hal. Antt. I. 37. Plin. H. N. II. 103. ib. laudd.).

Die Haruspicina (Extispicium) war ein anderer递Haupttheil Tuscischer Priesterwissenschaft, die eine förmliche Disciplin bei ihnen geworden war, deren Sätze die libri haruspicini enthielten. Ueber das Auguralwesen haben Bulenger (de Auguriis in Graev. Thes. V.) und Belli (ebd.) aus den alten Schriftstellern das Meiste zusammengetragen. Auf diese, und die aus ihnen geschöpften Hand- und Lehrbücher, verweisend, begnügen wir uns mit folgenden Andeutungen.

Die Etrurisch-Römische Vögelschau ist morgenländischen Ursprungs, natürlich mit Umänderungen [45]. Auf den Orient weist selbst Cicero (de Divinat. I. 42.); Io. Lydus aber (de Magistrr. prooem. p. 1.) belehrt uns, daſs die Etrurischen Magistratspersonen, ächt orientalisch, Priester gewesen, die im Besitze der Geheimnisse der Opferschau waren. Daher war es auch Satz des alten Römischen Staatsrechts, daſs es zum Wesen eines Magistratus gehöre die Vögelschau zu haben (auspicia habere), und die Abstufung der verschiedenen Magistrate nach Würden und Rechten war geistlicher Weise auf diese Abstufung der Weihen und priesterlichen Functionen gegründet. Daher auspicia majora und minora, magis rata und minus rata [46]. Daneben behielt die Priesterclasse der Auguren ihre besondere Vogelschau [47].

45) Man denke nur an die bei den Griechen und Römern abweichende Bedeutung von recht und link, aves dextrae und sinistrae.

46) Gellius N. A. XIII. 14. Cicero Philipp. II. 33. ib. Abramius.

47) Cic. de Legg. III. 19. 43. ib. Goerenz p. 278. Ueber das Collegium der Auguren s. Cic. de Legg. II. 8. II. 12. III. 19. ib. intt. vgl. Bulenger l. c. c. 11. p. 430 sqq.

Nur berührt werde hier noch die Eintheilung in aves laetae (αἴσιοι), die Heil und Glück bedeuten, tristes (οὐκ αἴσιοι), die das Gegentheil ankündigen; ferner die aves volsgrae, die einander mit Klauen und Schnäbeln zerfleischen; remores, die uns in einer Unternehmung aufhalten; inhibae, inebrae, enebrae, welche einen hindern; arculae, arcivae, arcinae, welche abhalten; oscines, deren Stimme bedeutsam ist; praepetes, deren Flug Glück bedeutet. Altera avis hiefs ein auf einen glücklichen folgender unglücklicher Vogel, der die frühere Anzeige aufhob [48]). Das Alles hatte grofsen Einflufs auf alle öffentlichen Verhandlungen und Geschäfte (Cic. de Divin. I. 16 und 17.). Wie oft werden nicht die aves, die spectio und das de coelo servare erwähnt und das Hindernifs bei Volksversammlungen, si bubo volasset. Gerade diese bubo aber war den Athenern als Vogel der Minerva ein glückliches Zeichen; den Römern bedeutete er Tod oder Feuersgefahr (Serv. ad Virg. Aen. IV. 462.). Der Adler aber, wie er den alten Monarchen von Iran Symbol königlicher Würde war, so galt er als Vogel des Juppiter den Etruskern und Römern oft als Verkündiger königlicher Würde (Bulenger II. 5.).

§. 13.

Die Theorie von den Blitzen.

Die libri fulgurales enthielten die religiöse Theorie von den Blitzen, mit sehr genauen Beobachtungen [49]). Die gemeine Meinung legte den Etruskern sogar die Kunst bei, nach Willkühr den Blitz vom Himmel herabzulok-

48) Serv. ad Virg. Aen. I. 393. III. 246. 361. 398. Festus p. 366. Dac. auch p. 8 und 439. ib. intt. — Ueber das Prognosticon für das ganze Jahr durch die οἰωνοσκοπία s. Io. Lyd. de menss. p. 62 sq.

49) Caecinna ap. Senec. Quaestt. Naturr. II. 49. vgl. 39. Plin. H. N. II. 52. Diod. V. 40.

ken (s. Plin. H. N. II. 53. Bulenger de Terrae motu et fulminn. L. V. c. 14. in Graev. Thes. A. Romm. T. V. p. 537 sq.) [50]). Neuere haben daraus auf Kenntnifs der Electricität, ja der Blitzableiter u. dgl. schliefsen wollen und die mythischen Vorstellungen vom Juppiter Elicius damit in Verbindung gebracht, welchem Numa auf dem Aventinischen Berge einen Tempel weihte (Liv. I. 20. Micali l. c. II. p. 196 sqq.), und den Micali als Symbol des Blitzes selbst erklärt. Die heilige Theorie der Blitze (ratio fulguralis) hatte in den Priesterwissenschaften einen hohen Rang; denn was ein Blitz verkündigte, war unwandelbar und durch kein anderes Vorzeichen auflöslich (Caecinna ap. Senec. Nat. Qu. II. 34.). Zum Zweck dieser Beobachtungen hatten die Tuscischen Auguren den Himmel in sechszehn Theile eingetheilt (Cic. de Divin. II. 18.); auch machten sie unter den Blitzen mehrere Classen. Seneca (l. c. II. 49) nennt: Fulmina monitoria, pestifera, fallacia, deprecanea, peremptalia, attestata, atterranea, obruta, regalia, hospitalia, auxiliaria. Auch sprachen die Etrusker bestimmt von Blitzen, die aus der Erde hervorbrechen (Plin. H. N. II. 53. inferna) [51]). Man machte einen genauen Unterschied zwischen fulmina publica, die aufs gemeine Wesen gehen, und pri-

50) Auch Regen suchte man vom Himmel herabzulocken, und brachte dabei dem Juppiter pluvius ein Opfer, das Aquaelicium hiefs (Festus s. v. p. 34.); der, welcher es that, hiefs Tuscus Aquilex.

51) Hauptstelle über die Eintheilung der Blitze ist Sen. N. Qu. II. 40. vgl. 39. wonach die Classification physicalisch und symbolisch ist. Eine Uebersicht dieser Lehre aus den Alten haben zusammengestellt P. Valerianus (de fulmm. significatt. in Graev. Thes. T. V. p. 600.), genauer Bulenger l. c. p. 424 sqq. Vgl. auch Suidas v. κεραυνός, der sie in καταιβάτας, ψολόεντας und ἀργῆτας eintheilt; Pseudo-Aristot. de Mundo IV. 18. p. 131. Kapp. Aristot. Meteorol. III. 1. p. 790 F. Io. Lyd. p. 53 sq. p. 127 sq. Mitscherl. ad Horat. Carmm. I. 2. 3 sq. Sen. N. Qu. II. 49. Plin. H. N. II. 43 und 54. Appulejus de Genio Socratis p. 45. Elmenh. Salmasii Exercitt. Plin. p. 53.

vata, die das Schicksal von Individuen betreffen (Sen. Qu. N. II. 48.); jene erstrecken sich nicht über das dreissigste, diese nicht über das zehnte Jahr hinaus, aufser die am Geburtstage und am Tage der ersten Vermählung. Blitze, die aufs ganze Leben gehen, hiefsen familiaria. Die Sitte, den Ort, wo ein Mensch vom Blitz erschlagen worden, durch Schafopfer und Einzäunung zu weihen (bidental), war auch Etrurisch. Die Stellen der Alten hierüber hat gesammelt Bulenger a. a. O. p. 532 sqq. Ein Bidental zu überschreiten, oder gar wegzunehmen, galt für frevelhaft (Horat. A. P. 471. ib. intt.). Hier lag auch der Erschlagene, welcher nicht verbrannt (Io. Lyd. de menss. p. 54. sagt: nicht beerdigt) werden durfte, beerdigt. Oerter, welche vom Blitze getroffen waren, hiefsen obstita, fulgurita. Das Opfern zur Versöhnung der Götter nach einem solchen Falle hiefs procurare fulmina, auch condere f. Gegenstände, vom Blitz getroffen, hiefsen tacta oder attacta (s. Bulenger l. c. V. 14. p. 536 sq. und Marini Atti dei fratelli Arvali II. p. 678 sq. 687 sq.). Durch Blitze wird der Wille der Gottheiten dem Menschen angedeutet; unter andern war der Blitz auch eine Vorbedeutung der Ehe (Bulenger l. c. p. 539). S. die Münze oben p. 413. In verschiedenem Sinne nehmen die Götter an den Blitzen Theil. Bald ist von neun Blitzgöttern die Rede (Plin. H. N. II. 52. bei den Etruriern) [52]), bei denen vielleicht an die neun Himmelssphären zu denken ist, die in den Religionen mehrerer alten Völker vorkommen; bald werden die zwölf Götter berufen, wenn ein Blitz geschleudert werden soll; bald schleudert ihn Juppiter aus eig-

52) Diese nahmen zwölf Arten der Blitze an, wovon drei dem Juppiter allein gehörten; die Römer nahmen nur solche an, die bei Tage erscheinen (des Juppiter), und solche, die bei Nacht sich zeigen (Blitze des Summanus).

nem Entschlufs. Juppiter ist im höchsten Sinne Inhaber der Blitze, ja es kommt auch in alten Formeln und Inschriften ein Juppiter Fulgur vor (s. Marini l. c. p. 687. 696. und die Note zu Cic. de N. D. II. 25. p. 308.). Juppiter hat drei Blitze in seiner Rechten, jeden in einem andern Sinne; sie heifsen in der Auguralsprache manubiae [53]).

Diese ganze Auguraldisciplin war aus dem Schoofse Etruriens selbst heraufgestiegen. Es war ein warmes, schwüles Land mit dicker Luft. Darum waren die Einwohner ernst und in sich gekehrt [54]), Melancholie und Religiosität bildeten die Grundzüge ihres Charakters (Arnob. VII. 26. p. 291. p. 246. Orell. Lampredi del Governo civile degli antichi Toscani, Lucca 1760. p. 21 sq.). Ein formenreiches Ritualgesetz umstellte den Geist der Nation; selbst den Ausdruck dieser Eigenschaft, Ceremonia (Caerimonia), leiten Einige von der Etrurischen Stadt Cere her (Vofs. Etym L. L. p. 88.). Fast allen Pomp, womit sich bei den Römern Staat und Religion umgab, hatten sie von den Tusciern bekommen (Io. Lyd. de Magistrr. I. 7. p. 20 sqq. I. 32. p. 54 sqq. und de menss. VII. p. 9.). Diese religiöse Nation aber warf einen trüben Blick in die sie umgebende Welt; das zeigen ihre vielen Entsühnungen, ihre Monumente mit Larven und Unge-

53) Bulenger l. c. T. V. p. 528. vgl. Acro zu Hor. Od. I. 2. Festus s. v. p. 226. Dac. — Die alte Vorstellung, dafs Juppiter seinen Rath den Sterblichen zuweilen durch Blitze zu erkennen gebe, hatte die Etrurische Priesterlehre in der Art ausgebildet, dafs sie von einem fulmen consiliarium sprach. S. die Erklärung des Cäcinna bei Sen. N. Q. II. 39. vgl. cap. 41 und 43.

54) Meteore, Erdphänomene (Bulenger l. c. p. 515 sqq. p. 539 sq.) und seltsame Geburten bei Menschen und Vieh waren dort nichts Ungewöhnliches. Cic. de Divin. I. 41 sq. Bulenger de Prodigiis L. IV. cap. 16. 17. in Graev. Thes. V. p. 475 sqq. Plin. H. N. II. 53. 54. von dem Ungeheuer Volta.

heuern, mit Furien und Todesgeistern [55]). Die Wahrsageschriften der Etrusker erfüllten die, die sie lasen, mit Furcht und Grauen (Cic. de Divin. I. 12.). Auch die blutigen Leichenspiele hatten die Römer aus Etrurien überkommen; ja sogar, dafs zu Falerii der Juno Mädchen geopfert wurden, lesen wir bei Plutarchus (Parall. Grr. et Romm. c. 35. p. 314. D. p. 287. Wytt.). Indessen zeugen doch manche religiöse Einrichtungen dieses Volkes von einem sehr sittlichen, weisen Charakter, und lassen uns vermuthen, dafs sie es nicht unterliefsen, dem Symbolischen zugleich einen ethischen Sinn unterzulegen. Ein Beispiel s. bei Vitruvius I. 7. p. 19 sq. ed. Schneider. — Von Göttern niedern Ranges und einzelner Städte werden noch verschiedene angeführt; z. B. die Voltumna, bei deren Tempel die Etruscische Eidgenossenschaft ihre Bundesversammlungen hielt (Liv. IV. 23. 25. 41.). Ist es richtig, dafs ihr Name von βουλευτής herkommt, und Voltumna gebildet ist, wie Pilumnus von pilum, so wäre sie einerlei mit der Göttin Conso der Römer, der Göttin der öffentlichen Rathschläge und Beschützerin der Rathsherren (Lanzi Saggio etc. II. p. 108.). Ferner die Nortia (Nursia, die aber Tertullianus Apologet. 24. von jener unterscheidet), eine Glücksgöttin, an deren Tempel zu Volsinii eine obrigkeitliche Person, zur sinnlichen Jahreszählung für das Volk, jährlich einen Nagel schlug [56]). In Fäsulä verehrte man eine Göttin Ancaria (Tertull. l. c. Gori II. 77. Lanzi II. p. 407 sq. 412. 442.). Alesus, ein Gott zu Veji, war aus Neptuns

55) S. die Abb. zur S. u. M. LVIII. LIX. Erkl. p. 61. Vgl. Uhden über die Etrur. Todtenkisten p. 30 ff. Micali Tab. XXVI. XLVII. Gori Museum Etrusc. I. T. 12. III. 4. 10. Inghirami Monumenti Etruschi Probeblätter S. I. T. I. und II. S. II. T. I. und II.

56) S. über ihre Bedeutung Marcian. Capella I. 18. 9. vgl. Ruperti ad Juvenal. Sat. X. 74. 1. p. 216. und II. p. 567.

Geschlecht (Serv. ad Virg. Aen. VIII. 285.). Ein von den Römern hochgefeierter Etrurischer Gott war Vertumnus (Varro de L. L. IV. 8. p 14. Scal. Propert. IV. 2. init.). Er heiſst auch Herbstgott, seine Gattin Pomona, sein Sohn Cöculus. Die Allegorie ist klar. Vertumnus (von der Sonnenwende benannt) wirbt um Pomona, die Personification der Gartenfrüchte, erwirbt sie erst, nachdem sie gealtert und ihr vorher Priapus und die Satyrn nachgestellt hatten, und nun wird ein blinder Sohn, Cöculus, vom winterlichen Dunkel genannt, von ihnen erzeugt. Dieſs ist eine cyclische Allegorie der drei Jahrszeiten. Andere Götternamen sind Volumnius, Muthur, Lapiveithei u. dgl. (s. Spangenberg de veteris Latii religg. p. 33 sq.).

Auf den Etrurischen ehernen Schalen (paterae) kommen Götternamen vor, die sich bei den Alten gar nicht finden, und die Lanzi (Saggio etc. pag. 191. 201. 226. 510 sqq.) aus dem Griechischen erklärt. Dergleichen sind nun: Tina von Δήν für Ζήν; Thalna, ϑ' ἅλινα, Venus marina; Turan, τὸ Ἄραν (ὁ Ἄρης), Mars; Sethlans, Vulcanus; Thana, Diana; Turms, τὸ (ὁ) Ἑρμῆς; Ethis, ἦδος, Voluptas; Eris, Zwietracht; Menerva, Athene; Tinia, Dionysus (s. Creuzeri Dionysus I. p. 263.). Die Samothracischen Wesen, Axiuri, Axiokersos und Axiokersa hatten als Vulcanus, Mars und Venus (nach Vitruvius l. c.) ausserhalb Etruriens Städten ihre Tempel. Immer hatte Griechischer Cultus Einfluſs auf den Etrurischen, aber auch umgekehrt (s. Plato de Legg. V. p. 738. c. p. 393. T. III. 2. Bekk.). Die nationale Härte der Etrusker wurde doch zuweilen durch gesellschaftliche Fröhlichkeit gemildert. Es hatten alle ihre Städte Theater; man findet auf ihren Kunstwerken nicht bloſs furchtbare Gegenstände, sondern auch Tänze, Spiele, Hochzeiten

u. dgl. [57]; ja wir haben fast ans Unglaubliche gränzende Nachrichten von Etruscischer Prachtliebe (Plin. H. N. XXXIV. 7. 17.), nicht minder von ihrer Schwelgerei (Athenäus IV. p. 153. p. 98. und XII. p. 517. p. 422 sqq. Schw.) [58]. Mochten die Etrusker aber auch Lehren und Idole von den Griechen annehmen, so verschmähten doch gewiſs die Tuscischen Theologen jene weit ausgesponnenen Geschichten von Liebeshändeln der Gottheiten, worin sich das Hellenische Epos gefiel, und blieben bei der symbolischen Bedeutung jener alten Bildersprache stehen.

§. 14.

Ein Blick auf die Culte einiger andern Völker des alten Italiens.

Eines der ältesten Völker Italiens sind die Umbrer [59], die lange von den Etruskern abhängig waren und in Sitten, Sprache und Wissenschaften viele Aehnlichkeit mit denselben hatten (Liv. V. 34. IX. 36. Spangenberg l. c. p. 39 sqq. Micali I. p. 60 sqq.), so wie Götterlehre und Götterdienst. Die Eugubinischen Tafeln [60], die bei der Umbrischen Stadt Eugubium (von ihnen Ikuveina genannt) gefunden wurden, gehörten zu den Etruscischen Ritualtafeln, und betreffen heilige Observanzen und Functionen. Die darin vorkommenden Götternamen

57) S. Fea und die deutschen Herausgeber von Winckelmanns Gesch. d. Kunst I. p. 381 ff.

58) Hier ist aber von der Zeit des Verfalles der Nation die Rede; überdieſs nehmen die Griechen den Namen Tyrrhener in sehr weitem Sinne; Niebuhr R. G. I. p. 64.

59) Herodot. I. 94. IV. 49. Vgl. Niebuhr R. G. I. p. 97 f. Wachsmuth ältere Gesch. des Röm. Staats p. 79. Zoëga's Abhh. herausg. v. Welcker p. 329 ff.

60) S. über sie Gruteri Inscrr. T. I p. 142. Gori Etruscische Alterth. p. 138 ff. Lanzi III. p. 657 ff. Micali I. p. 60. Niebuhr I. p. 99. A. W. Schlegels Kritik in den Heidelbb. Jahrbb. 1816. p. 860 f.

Serite, Sata, Sepses u. s. w. sind weiter nicht bekannt; aber die ebendaselbst (Tab. VI. lin. 26.) genannte Gottheit Rupinie kennen wir aus Römischen Schriftstellern; denn es ist der Römische Robigus oder die Göttin Robigo (Virg. Georg. I. 151. ib. intt. Gell. N. A. V. 12. ib. intt.), und das Fest der Robigalia war Umbrisch-Etruscischen Ursprungs, wobei eine rothe, trächtige Kuh, und nachher ein Hund, geopfert wurde. Da war der Hund Bild des Sirius, der Hitze und des Getreidebrandes u. s. w. Die Parallele mit den Aegyptischen Lehren von Typhon und typhonischen Wirkungen liegt nahe. Der Umbrische Pluto hiefs Juvie, auch Akeruniamen, der Zerstörer; ferner kommt (bei Tertull. l. c.) eine Göttin von Oricolum, Valentia, und ein Gott von Narna, Viridianius, vor.

Die Religion der Sabiner war roh, wie das Volk. Sie hatten rohen Fetischdienst, und brachten ihrem Mamers blutige Opfer. Ihr Stammgott war Sabus oder Sabinus (Dion. Hal. II. 49. Io. Lydus de menss. p. 2.). Ausserdem Sol, Luna (Varro de L. L. IV. p. 19.), Sancus Semo (Augustin. de Civ. Dei XVIII. 19. Ovid. Fast. VI. 213 sqq. Io. Lyd. p. 107.); Soranus, ein Gott des Todes (Serv. ad Virg. Aen. XI. 785. Isid. Origg. V. 23.), auch Februus genannt. Ueber die Novensiles finden sich verschiedene Angaben [61]). Einige erklärten sie für eine Neunzahl Sabinischer Gottheiten, Andere für die Musen, Andere für die neun Götter, denen allein Juppiter die Macht verliehen, Blitze zu schleudern. Ferner kommt vor Summanus, der Gott der nächtlichen Blitze (Augustin. de C. D. IV. 23. Cic. de Divin. I. 110. Ovid. Fast. VI. 729 ff. Plin. H. N. II. 53. ib. intt.). Einige hielten ihn für den Polarstern. Bei den Arvalischen

61) Arnob. adv. Gent. III. 38. 39. p. 131 sqq. Orell. und die Noten II. p. 169 sqq.

Brüdern hiefs er Pater (Marini p. 686 sq. p. 696.), und ist verwandt mit dem ältesten Zeus der Griechen. Als Sabinische Göttin wird auch genannt Vacuna, mit ihrer Tochter Menerva [62]; Feronia, Freiheitsgöttin [63], auch Ackergöttin, mit ihrem Sohne Herilus mit drei Leibern (Virg. Aen. VIII. 564.). Untergottheiten sind: Terminus, Panis (Ceres), Cloacina (Ov. Fast. II. 645 sqq.), Larunda und die Lares; die Nymphen Virae und Velinia (Varro de L. L. IV. 21.). Merkwürdig ist besonders der Gott von Cures, Mars. Er heifst auch pater Curis, Quiris, Quirinus [64]; ein Kriegsgott, als Fetisch unter dem Bilde einer Lanze verehrt (Tertull. l. c.). Die Gattin des Mamers (Mars) hiefs Neriene, d. i. Stärke, Mannheit (virtus); die Römer beteten zu ihr [65]. Diesem Kriegsfetisch Mamers gelobte der Sabiner zur Zeit der Noth den ganzen Ertrag eines Frühlings an Pflanzen, Thieren und Menschen, und opferte sie nach der Erhörung. Nachher widmete man dem Gotte die im März und April geborenen Kinder, doch so, dafs man sie, wenn sie erwachsen waren, verhüllt über die Gränze schickte, um Colonien zu gründen. Das war das Ver sacrum (Liv. XXII. 9. 10. Dion. Hal. I. 16. ib. intt. Festus s. v. p. 587.). Auch andern Gottheiten brachten die Sabiner Menschenopfer; Hercules

62) Ov. Fast. VI. 307. Schol. Horat. Epist. I. 10. fin. Dion. Hal. I. 32. Arnob. III. 31. Varro de L. L. IV. 10.

63) Dion. Hal. III. 32. II. 49. Heyne ad Virg. Aen. VII. 800. Fabretti Inscriptt. p. 452. Liv. XXXII. 1. Serv. ad Virg. Aen. VIII. 564. Man nannte sie auch Proserpina, auch Juno.

64) Nach der gewöhnlichen Ableitung von queir, cur, cri, guerra, guerre, Krieg. Auch hatte man eine Juno curetis, deren Bild sich auf eine Lanze stützte. Dion. Hal. II. 48. Plut. Romul. 28. Serv. ad Virg. Aen. I. 16. Böttiger Kunstmythol. d. Juno p. 86 ff.

65) Liv. XXVII. 41 sqq. Sueton. Tiber. I. besonders Gell. N. A. XIII. 22 ib. Gron. Io. Lyd. de menss. p. 85.

aber wird als Urheber linderer Sitte gepriesen (Dionys. Halic. I. 14. Steph. Byz. in Ἀβοριγ.). Auch ein Orakel des Mars hatten die Sabiner; s. Dion. Hal. l. c. vgl. Ov. Fast. III. 37. Arnob. V. 1. Heyne Exc. V. ad Aen. VII. Ruperti ad Juvenal. VIII. 131.

§. 15.

Religion der Latiner (Römer).

Sie war nicht ganz Etrurisch, sondern frühe mit Pelasgischen und Hellenischen Culten gemischt, auch mit Sabinischen und andern Elementen (s. Heyne in den Comm. Soc. Gott. III. p. 52. Conradini de priscis Latii popp. Rom. 1748. Vulpii Latium vetus; Micali I. p. 145 sqq.). Es gab einen auf religiöse Grundlage gegründeten (Niebuhr I. p. 210.) Latinerbund. Die Latiner standen in der Mitte zwischen Etrurischer Bildung und Sabinischer Rohheit. Ihre religiösen Feste waren ursprünglich nach einem zehenmonatlichen cyclischen Jahre bestimmt, wobei die Römer lange noch nach der königlichen Herrschaft blieben [66].

Gottheiten von Latium: Zuerst Saturnus; frühe mit dem Kronos vermischt, und durch Etymologien (Latium, latere) und Genealogien an das Cretensische Göttersystem angeknüpft, so wie seine Gattin Ops frühe mit der Rhea identificirt wurde. Der Grundbegriff des Saturnus ist Satur, bald mit der Vorstellung eines physischen, bald mit der Idee eines metaphysischen Urgrundes der wirklichen Dinge. Neptunus, das personificirte Küstenmeer. Sein Verhältniſs zum Poseidon s. oben p. 427 f. Seine Frauen sind Salacia und Venilia (Gell.

66) S. hierüber die Fasti des Ovidius und deren Ausleger; die Calendaria bei Graevius Thes. A. R. VII. die Fasti Praenestini c. Comment. Foggini, Rom. 1781. und bei der Wolfischen Ausg. des Sueton III. p. 21 sq. IV. p. 315 bis 355. Vgl. Niebuhr R. G. I. p. 200 ff.

N. A. XIII. 22.). — Ferentina, in deren heiligem Haine die Latiner ihre Bundesversammlung hielten (Liv. I. 50.). — Vejovis und Juppiter Axur (Anxur) ist entweder der jugendliche Juppiter (Ov. Fast. III. 437.), oder der jugendliche aber böse Juppiter, dem man Ziegen opferte [67]). Auch hier, und dieſs ist das Resultat der Untersuchung über ihn, zeigt sich die durch das ganze Alterthum herrschende Idee von periodisch zürnenden oder verfinsterten Naturgottheiten.

Untergottheiten: Lubitina, Lubentina. Ueber ihr Verhältniſs zur Aphrodite, Venus s. Macrob. Sat. I. 12. Varro de L. L. V. p. 53. Scal.; über ihren Cultus Dionys. Hal. IV. 15. Spangenberg l. c p. 57 sq. — Anna Perenna [68]) hatte mit dem Mars ihr Fest am 15. März, ein Jahres- und Frühlingsfest mit orgiastischen Liedern, wobei man zur Anna Perenna betete: ut annare perennareque commode liceat; Macrob. Sat. I. 12 Das frische, neue und dauernde Jahr aber, um das man flehte, war Anna Perenna selbst: sie, eine Personification des alten Mondenjahres [69]), Führerin der Monden, Beherrscherin der feuchten Sphäre; daher sie ewig im Flusse Numicius liegt, und immer mit ihm dahinflieſst. Sie ist der Fluſs der Monden, Jahre und Zeiten selber. Daher die Becherzählung bei den Neujahrswünschen an ihrem Feste. Sie

67) Gell. V. 12. Serv. ad Virg. Aen. VII. 800. Rasche Lexicon rei num. s. v. Anxur. Schlichtegroll Dactylioth. Stosch. I. nr. 20. p. 93 ff.

68) Verschiedene Mythen s. bei Ov. Fast. III. 523 sqq. Virg. Aen. IV. 9. 421. 500. Sil. Ital. VII. 79. Sie wurde auch in die Griechische Göttermythologie verflochten und in die Genealogie nationaler Heroen, Ov. Fast. III. 680 Ob sie auch in Carthago Heroine war, darüber s. Münter d. Rel. d. Carth. §. 11. p. 70. und die Stelle des Sil. Ital. VII. 232.

69) S. Hermanns und Cr. Homerische Briefe p. 135. Lennep. Etym. Gr. p. 210 sqq. Valckenaer ad Ammon. p. 197.

hat auch das Getreide (annona) unter ihrer Obhut; sie ist die Nährmutter [70]; alle gute Gaben kommen von ihr, auch die Freiheit (Hom. Briefe p. 196). — Matuta, mit ihrem Sohne Portunus, identificirt mit Leucothea und Melicertes (Ov. Fast. VI. 473 sqq. ib intt. Oudendorp. ad Appulej. Metam. p. 307 sq. und die Anm. zu Cic de N. D. II. 26. p. 311.). — Albunea, die Sibylle von Tibur (Horat. Od. I. 7. 12. ib. Mitscherl. und Fea). — Pales, eine ländliche Gottheit, die in das Gebiet des Phallusdienstes gehört (Zoëga de Obeliscis p. 213 sq.). — Silvanus. Sein Mythus ist zweifelhaften Ursprungs; über sein Verhältnifs zu Pan und andern ländlichen Gottheiten s. Virg. Aen. VIII. 600 sqq. ib. intt. — Meditrina, eine Heilungsgöttin, deren Fest Meditrinalia hiefs (Varro de L. L. V. c. 3. p. 48. Scal. Festus in voc). — Mutunus, Tutunus, ein Latinischer Priapus (Augustin. de C. D. VI. 9. Tertull. ad nation. II. 11.). — Semones, vergötterte Menschen; eine grofse Zahl (Fulgent. de prisco sermone p. 172. ed. Muncker. Spangenberg l. c. p. 62.). — Fauna (Fatua, Fatuella) steht im Verhältnifs zur Bona Dea, und man hat sehr bedeutsame Sagen von ihr [71]; sie ist Gemahlin des Faunus, Sohnes des Picus. — Sterculius, Sohn des Faunus, auch Pilumnus genannt. — Die drei Schutzgottheiten der Schwangeren: Pilumnus, Intercidua, Deverra [72]. — Daunus, ist Sohn des Pilumnus und seine Kinder sind Turnus und Juturna (Ov. Fast. I. 160 sqq.).

70) Paterson und Colebrooke in den Asiat. Res. VIII. p. 69 sqq. vergleichen sie mit der Anna Púrna Deví der Indier.

71) S. Serv. ad Virg. Aen. VII. 47. meine Note zu Nonn. Dionys. XIII. 328. p. 278. Creuz. Dionysus p. 214 sq. Middleton im Leben des Cicero über die Bona Dea. Macrob. Saturn. I. 12. Matthiae über Livius etc. p. 21.

72) S. über sie Augustin. de Civ. Dei VI. 9. Dalechamp ad Plin. H. N. XVIII. 3. p. 811. Gyraldus Hist. Deorr. Synt. I. p. 56.

Gottheiten einzelner Oerter: Majus zu Tusculum; Visidianus zu Narni; Delventius zu Cassino; Carna zu Alba; Natio oder Nascio zu Ardea (Cic. de N. D. III. 18. das. die Ausleger und meine Note p. 569. und Wytt. p. 784.), Beschützerin der Frauen beim Gebären. — Marica, bald für Venus, bald für Circe ausgegeben (Serv ad Virg. Aen. VII. 47. Mitscherl. ad Hor. Carmm. III. 17. 7. Lactant. de fals. relig. I. 21. p. 142. Bünem.), welche Angaben einander nicht widersprechen, sondern auf der gemeinsamen Vorstellung von dem Zauberkreise des irdischen Lebens beruhen. Ausserdem hatte Latium noch viele Ackergottheiten (Tertull. ad Nat. II. 15.), Geburts- und Todesgottheiten, Ehegottheiten (Augustin. de C. D. VI. 9.) u. dgl. Fremde Gottheiten nationalisirten die Latiner, wie die Etrusker, durch Namen, durch Frauen aus ihren Götter- und Heroengeschlechtern u. s. w. So wurde z. B. aus dem Griechischen Hippolytus ein Nationalheros Virbius (Ov. Met. XV. 544. Virg. Aen. VII. 761 sq. vgl. Meziriac zu Ov. Ep. I. p. 383.). Aus den Samothracischen Religionen stammte der Dienst der Fortuna zu Antium, Präneste u. a. O.; wenigstens sollten die Etrurischen Cabiren, Ceres, Pales und Fortuna, aus Lemnos gekommen seyn [73]. Nach ihren Geschäften wurde sie bald mit Ilithyia, bald mit Artemis-Luna, bald mit Juno verglichen [74]; denn ihr Begriff hieng mit dem Mondsdienste zusammen; sie waltete über Ehe und Geburt, Stellung und Lenkung der Nativität.

73) Schol. Apollon. I. 608. Serv. ad Virg. Aen. II. 325. vgl. Orph. Hymn. 72. (71.) und Fragm. 34.

74) Bildliche Darstellungen s. bei Montfaucon Ant. expl. I. 2. tab. 196 — 198. Mus. Pio-Clem. II. T. 12. Acta Acad. Palat. I. T. 1. p. 193. Hirt Myth. Bilderb. p. 95. Tab. XII. nr. 8. Rasche Lex. rei num. s. Fortuna. Wilde sel. Gemmae ant. p. 160. Tab. 46. Abb. z. S. u. M. T. VI. nr. 10. Erkl. p. 48.

§. 16.

Die Salischen Priester.

Einrichtung derselben und entschiedene Zeugnisse weisen auf Vorderasiatische, Cretensische, Samothracische und alt-Griechische Institute zurück. Auch dort fanden wir Priester, die in ihren Waffentänzen den Lauf der Gestirne und die Bahn der Planeten zu versinnlichen suchten. Kurz, die Salier sind die Corybanten, Cureten, Telchinen und Idäer des alten Italiens. Ihr Gott ist Mars, der grofse Axiokersos von Samothrace. Der Name Salier selbst soll von Salius, einem Arcadier oder Samothracier, herkommen; gewöhnlich leitet man ihn aber von salio, tanzen, hüpfen, in Beziehung auf ihre Tänze, her [75]). Dionysius von Halicarnafs (Antt Romm. II. p 129 sq. Sylb. p. 384 sqq. Reisk. c. 70 sq.) nennt sie Choreuten, welche die bewaffneten Götter besingen; er übersetzt ihren Namen durch das Griechische Κούρητες [76]), und sagt, die Schilde, die sie tragen, seyen gerade wie die Schilde derer, die die Curetischen Weihen in Griechenland feiern. Auch Servius (ad Virg. Aen. VIII 285) erzählt, Dardanus habe die Salier angeordnet, damit sie den Dienst der Samothracischen Götter besorgten; auch Tibur habe seine Salier gehabt, und Tusculum lange vor Rom. Auch Veji hatte sie. Nach der zu Rom herrschenden Sage waren sie Priester, von Numa zur Obhut über die vom Himmel gefallenen Schilde, die Ancilien, aufgestellt; und von demselben aus Herculespriestern zu Marspriestern gemacht. Sie waren zwölf, und hiefsen von dem

75) S. Cutberleth de Saliis cap. III. Franeq. 1704. und in Poleni Supplem. Thes. Antiqq. Vol. V. p. 793. wo überhaupt die Stellen der Alten gesammelt sind. Vgl. Lanzi Saggio etc. II. p. 139. Io. Lydus p. 56.

76) Vergl. Plutarch. Num. c. 13. Lanzi II. p. 503. Niebuhr R. G. I. p. 167.

Palatinischen Hügel, wo sie ihre Curia hatten, auch Palatini (Gutberleth cap. 16. über das Folgende c. 5. 6. 7.); Tullus Hostilius vermehrte sie mit zwölf andern, die von ihrem Sitze Collini, Quirinales, auch Agonales hiefsen. Auch Salii Albani werden genannt. Der erste hiefs Praesul, der den Reigen oder Waffentanz leitete; der zweite Vates, der die Hymnen absang; über alle war gesetzt der Magister collegii Saliorum. Sie mufsten patricischer Herkunft seyn (Dion. Hal. l. c.). Ihr Kleid war eine bunte, gestickte tunica, ihre Hauptbedeckung eine spitz zugehende Mütze, apex, oder sie hatten das Haupt nach Gabinischer Sitte verhüllt (s. die Abbildungen bei Gutberleth und in den Abb. zur S. u. M. T. LVI. nr. 4). Bei Gutberleth sind auch die Nachrichten über die Ancilien zusammengestellt [77]). Der Gott, dessen Priester sie sind, heifst Mars Gradivus, »a gradiendo in bella« (Festus s. v. p. 164. oder von κραδαίνειν, Serv. ad Virg. Aen. III. 35. Gutberleth cap. 4. wo auch Münzen mit seinem Bilde stehen). Sein Fest fiel auf den ersten des nach ihm benannten Monats Martius, mit dem das alte Römische Jahr begann (Cic. de Legg. II. 21. Petavius de Doctr. temp. II. c. 74.) [78]). Auf denselben Tag feierten die Matronen die Matronalia, mit Gebräuchen, die auf die neue Zeit, auf des Jahres Anfang hindeuteten [79]);

77) Die Sage, dafs ein Ancile vom Himmel gefallen, die Zwölfzahl der Ancilien und die ganze Analogie der Chortänze mit den astronomisch-mimischen Tänzen Asiatischer, Cretischer und Samothracischer Priester, erlauben die Vermuthung, dafs auch diese Schilde eine astronomisch-calendarische Bedeutung gehabt. Vgl. Io. Lyd. l. c.

78) Vgl. Ideler üb. d. astron. Unters. d. Alten p. 349—356. Ov. Fast. II. 47—54. ib. Gierig, und ders. ad Ov. Fast. III. 155. Tibull. III. 1. 1 endlich Ov. Fast. III. 259 sqq.

79) Dempsteri Calendar. Rom. in Graev. Thes. VIII. p. 116 sq. Ov. Fast. III. 167—258. ib. Gierig. Io. Lyd. de menss. p. 76. Vgl. auch das Bild des als Gott geschmückten Monats März bei Graev. im Thes. l. c. zu fol. 98. bei p. 105.

so wie die Gebräuche der Salier an diesem Tage Vorspiele des Feldzuges waren, da sie, die Priester des Jahresgottes, der die Zeit, wie den Kampf eröffnet, ihre Waffenübungen auf dem Marsfelde begannen, mit den Ancilien herumzogen, an sie schlugen und, gleich den Cureten, schüttelten. Die Hymnen, die sie dabei absangen, enthielten das Lob der Götter und Helden. Sie hiefsen Axamenta, und sind, bis auf einige Bruchstücke, sämmtlich untergegangen (s. Festus s. v. p. 46.). Gutberleth hat im 21. Capitel eine Sammlung dieser Ueberbleibsel veranstaltet (vgl. c. 19.), womit nun Marini (l. c. II. p. 596.) verglichen werden mufs, der es wahrscheinlich macht, dafs unter den Salischen Liedern die der Arvalischen Brüder mitbegriffen sind [80]. Der Sinn jener ganzen Feier ist dieser: Mars ist genommen als Anfang aller Dinge, Zertheiler des Chaos, der die Zeit bringt, der das kleine Jahr beginnt, wie er das grofse Weltenjahr begonnen, als grofser Naturgott, als Besaamer der Erde, aber auch als erster Streiter (Hertosi und Axiokersos), der, gegattet mit Axiokersa (Venus; woher der zweite Monat, der April, ihr geweiht war; Ov. Fast. I. 39. ib. Gierig), der verbindenden, die Weltordnung hervorbringt. Dieselbe alt-Italische Vorstellung von Mars als Naturgott spricht sich in einem alten Liede der Arvalischen Brüder aus, welches am ländlichen Feste der Ambarvalia, den 29 Mai, abgesungen wurde. Es steht in der alten Sprache bei Lanzi Saggio T. I. p. 142. vgl. Marini's Atti Arvall. p. 600. sqq. Deutsch bei Thorlacius in den popul. Aufs. das Alterth. betr. übs. v. Sander p. 205.

80) S. über sie noch Serv. ad Virg. Georg. II. 384 sqq. Tacit. Ann. II 83. ib. Lips. Quinctil. Inst. Orat. I. 6. 40. p. 167. ib. Spalding. — Das Lied der Arvalischen Brüder mit Bemerkungen und Erklärung von Grotefend steht auch in der allg. Encyclop. von Ersch und Gruber T. V. p. 467.

§. 17.
Allgemeine Betrachtung der Religionen des alten Italiens.

Sehr verschieden sind die alt-Italischen Ueberlieferungen von den epischen Göttergeschichten des Hellenischen Anthropomorphismus; denn der religiöse Sinn jener Völker war weit abgewandt von der mährchenhaften Geschwätzigkeit der Griechen. Das erkannte selbst der Grieche Dionysius (Antt. Romm. II. 18 sq. pag. 273. Reisk.), welcher in einer merkwürdigen Stelle den Vorzug der alt-Römischen Religion vor der Griechischen zeigt; und wie jene zwar mit dieser religiöse Institute, Feste und Lehren gemein habe, aber die von den Griechen überlieferten Mythen mit allen den blasphemischen Zügen der Göttergeschichte durchaus verschmäht und ausgestofsen habe. Und diefs ist allerdings das Gepräge alt-Römischer Religion. Die Römer nahmen gröfstentheils die Pelasgischen Religionen auf, und blieben lange Zeit dabei (Dion. Hal. Antt. VII. 72.). Hiermit übernahmen sie zugleich gewisse uralte, sehr bedeutsame Gebräuche, die Augurien, Extispicien u. dgl., die in Griechenland früh im öffentlichen Dienste in Vergessenheit kamen, wo sich der Mythus und der menschlich klare Götterhimmel auf den Ruinen des alten tiefen Ahnens und Glaubens erhob. In Rom und Etrurien aber gewann das poetische Element nie den Sieg über das mystische, und nie konnten Dichter und Künstler über die im Schoofse einer ernsten Priesterschaft ruhende Staatsreligion jene grofse Gewalt ausüben. Hundert und siebenzig Jahre lang diente der alte fromme Römer seiner Gottheit, ohne der Bilder zu bedürfen. In Allem einfach, war er es auch in religiösen Dingen [81]); und selbst nachdem bereits Idole in

81) Plutarch. Num. c. VIII. §. 4. p. 65. B. p. 287. Leopold. vgl. Augustin. de Civ. Dei IV. 31. Posidonius ap. Athenaeum VI. p. 274.

den heiligen Nischen Platz genommen, behielt er im Dienste der hohen Vesta das Andenken an das alte Gesetz, und in ihrem stillen heiligen Hause genügte ihm die lodernde Flamme des reinen Feuers, ohne Bild und Abzeichen. Und wenn im Erdbeben das geheimnifsvolle Walten der dunkeln Kräfte sich verspüren liefs, dann hielt sich des Römers Gemüth in diesem ahnungsvollen Gebiete, und betete zu keinem bestimmten, zu keinem bekannten Gotte (Gell. N. A. II. 28. Dion. Hal. Excerpta XVI. 10. pag. 91. ed. princ. Mediol.). Aber anstatt bei diesem Glauben seiner Väter zu bleiben, und seine Triebe unter der bindenden, heiligen Gewalt, Religio genannt, gefangen zu halten, lief er fremden Göttern nach, zog es vor, seine Aussenseite Hellenisch zu bilden und zu glätten, und so wurde der Kaltsinn gegen die Religion der Väter, die Verachtung der alten Einfalt, der altreligiösen Sitten und Denkart, sogar eine Hauptursache von dem Verfalle des Römischen Staates [82]. Doch auch bei den Griechen hatte nur dem flacheren Sinne diese bunte, helle, laute Götterwelt genügt, und der ernstere, tiefere Mensch flüchtete sein reiferes Denken und sein heiligeres Gefühl in den Schoofs der Mysterien. Diese Institute wurden nun auch für den Römer in einer trüben Zeit von Zerrüttung oder Knechtschaft eine Freistätte, wo die strebende Seele Aufrichtung und Heilmittel fand.

p. 548 sqq. Schw. coll. Posidonii Rhodii Reliqq. p. 169 sqq. ed. Bake. Dornseiffen Vestigia vitae nomadicae in morr. et legg. Romm. Traj. ad Rh. 1819. c. 2. §. 10. p. 53 sqq.

82) Dion. Hal. Antt. Romm. II. 6. p. 248. Reisk. 11. p. 260. 14. p. 265 24. p. 284. 34. p. 308. 74. p. 398. III. 21. p. 464 sq. V. 60. p. 989. VII. 35. p. 1389. VIII. 37. p. 1592. X. 17. p. 2033 sq.

§. 18.

Die Palilien und Rom die ewige Stadt.

Die Feier von Roms Gründung war mit einem Hirtenfeste verbunden, dem Feste der Pales, oder den Palilien [83]). Diese Göttin war ein mysteriöses Wesen, zweifelhaften Geschlechts, bald grofse Mutter, bald Vesta genannt, aber gewifs dem Kreise der Phallusgottheiten angehörig. Das Fest derselben beschreibt Ovidius (Fast. IV. 721 sqq.). Die wesentlichen Züge dieser Feier stellen uns ein Sühnfest der Heerden und Hirten dar [84]). Von ihrem Ursprung und Sinn weifs Dionysius (Antt. I. 88. p. 229. Reisk.) nichts Bestimmtes; Plutarchus aber (Romul. 11.) sagt, das Fest sey schon vor Roms Gründung in Latium gefeiert worden, der Stiftungstag aber sey gerade auf einen Tag gefallen, an dem die Sonne durch den Mond verfinstert worden. Es war eben ein uraltes Frühlingsfest mit dem Eintritt der Sonne in das Zeichen des Stiers (21. April); da wurde Roms Geburtstag (natalis Romae) gefeiert: mit dem volleren Frühling, wenn die grofse kosmische Conjunction des siderischen Stieres mit der Kuh erfolgt, aber auch wann der Stier der Italischen Heerden brünstig wird, und neues Leben und Fortpflanzen gedeiht. Das sind allen Völkern der Vorzeit gemeinsame, astronomische und agrarische Hieroglyphen [85]). Auch die Sage, dafs

83) Auch Parilien genannt; von gebären, parere (deutete man), weil die Göttin auch als Mehrerin der Heerden betrachtet wurde. S. die Ausleger zu Virg. Georg. III. 1. Ov. Fast. IV. 677. 820. Plut. Romul. c. 11. ib. Leopold p. 110 sq.

84) Ov. Fast. l. c. 781 sq. vgl. 727. 805. die Ausleger zu Virg. Georg. III. 1. und Niebuhr R. G. I. p. 156.

85) Hat doch Italien selbst höchst wahrscheinlich seinen Namen von ἰταλός, Stier, woher vitulus; Apollodor. II. 5. 10 und die Fragmm. p. 450. ib. Heyne. Hygin. Fab. 127. p. 230 sq. ib. Muncker und Staveren.

Hercules mit seinen Geryonsrindern durch Italien gezogen, weiset uns wieder auf das Frühlingszeichen im Zodiacus und auf den religiös-calendarischen Grund vom Stiftungstage Roms im Zeichen des Stiers hin (Apollod. l. c. Arrian. Exp. Al. M. II. 16. Fragmm. Hecat. Milesii p. 50 sqq.). Romulus umackert, sagt die Legende, den Boden der Stadt mit einem Stier und mit einer Kuh (Ov. Fast. IV. 825 sq. Io. Lyd. de menss. p. 98.), die zusammengejocht waren. Dieses Zusammenjochen war zugleich ein Bild der Ehe; und auf diesem agrarischen Bilde beruhte die ganze feierliche Ehestiftung der alten Römer, die eben deswegen so genannte Confarreatio (s. Gajus Institutt. I. §. 112. p. 40 sq.). Daher auch die alt-Römische Eheformel, die die Unzertrennlichkeit der Ehe bezeichnete: ubi tu Cajus, ego Caja. Hier ist Cajus (eigentlich Gajus) zuerst das männliche, wehrhafte agrarische Thier, und Caja (Gaja) die mithelfende, fruchtbare, nützliche Kuh und zugleich die Erde. Das wird dann auf die Neuvermählten übergetragen (Plutarch. Quaestt. Romm. 30. Hesych. I. p. 791. Alb. Dornseiffen l. c. p. 139.). — Besondere Kraft suchten die Völker der Vorzeit in geheimnifsvollen Namen; darum gab auch Romulus seiner Stadt mehrere: einen geheimnisvollen: Liebe (Amor, Anagramm von Roma); einen priesterlichen: Flora oder Anthusa, und einen bürgerlichen: Roma (Io. Lyd. de menss. p. 98.) [86]). Ausser den magischen Namen hatte Roma noch andere Versicherungen ihrer Festigkeit: nämlich eine sorgsam verheimlichte Schutzgottheit (Serv. ad Virg. Aen. II. 293—296. Auf dem

86) Vgl. Probus und Serv. zu Virg. Eclog. I. 5. Macrob. Saturn. III. 5. Solin. c. 1. ib. Salmasius; besonders Münter de occulto urbis Romae nomine in den antiquarr. Abhh. nr. 1. Man hatte über den Namen Anthusa eine eigene Legende, die auf die ewige Dauer von Rom gieng. S. Dionys. Halic. III. 69. p. 586. Reisk. Ueber den Namen Roma s. Festus p. 453 sqq. ed. Dacer.

Capitol ward ein Schild geweiht, auf welchem stand: Genio urbis Romae, sive mas sit, sive femina. Vgl. Macrob. Sat. III. 5. Marini p. 10 sq.), und sieben heilige Unterpfänder. Diese waren: der konische Stein; der thönerne Juppiterswagen von Veji; die Asche des Orestes; das Scepter des Priamus; der Schleier der Hellena oder der Ilione; die Ancilien; das Palladium [87]). Der Glaube an Roms ewige Dauer wirkte wunderbar bei den Römern und bei auswärtigen Völkern, und noch Virgilius (Aen. I. 277 sq.) spricht im alten Römersinne das Wort der Verheifsung aus. Und war auch das neue Rom (Constantinopolis) beflissen, mit dem Namen Flora eine Versicherung der ewigen Blüthe auf sich überzutragen (Io. Lyd. p. 99.), so wollte jene doch vorzugsweise die ewige Stadt seyn und heifsen; kein Beiname kommt häufiger auf Münzen und Aufschriften vor, als der der Aeterna Urbs (bei Gruterus, Eckhel u. A. vgl. Heyne ad Virgil. Aen. I. 277. Anthol. Gr. Vol. IV. p. 175. Jacobs. und Cancellieri l. c. p. 4 sqq.), und in diesem Sinne sang die Dichterin Metinno ihren Lobgesang auf Rom (s. Welcker in den Meletemm. e disciplina antiquitatis II. p. 18 sqq. Stob. Serm. VII. 87.).

87) S. Cancellieri le sette cosi fatali di Roma antica §. 1. p. 21 sq.

CREUZERS SYMBOLIK UND MYTHOLOGIE IM AUSZUGE.

DRITTER THEIL.

Drittes Buch.

Die Griechische Lehre von den Heroen und Dämonen; die Bacchischen Religionen und Mysterien; Pan und die Musen; Amor und Psyche; die Weihen zu Thespiä; Ceres, Proserpina, die Thesmophorien und die Eleusinien; ein Blick auf das Verhältniſs des Heidenthums zur christlichen Religion.

Erstes Capitel.

Von den Heroen und Dämonen.

§. 1.

Da Heroen und Dämonen besonders in den Mysterien und den damit befreundeten Systemen der Philosophen hervortreten, so werden sie am besten an dieser Stelle betrachtet. In der Lehre von den Heroen und Dämonen contrastiren Priesterlehre und Volkspoesie am auffallendsten; ja die Dämonen gewannen in den Griechischen Volkssagen niemals sinnliche Haltung und Gestalt.

§. 2.

Von dem Worte Dämon (δαίμων) wird entweder δαίω, ich lerne, als Grundwort angenommen, und δαήμων, einsichtsvoll, als erste Bedeutung gesetzt (Interprr. Grr. ad Iliad. I. 222); oder man nimmt δαίω und seine Wurzel δάω in dem Begriffe des Eintheilens, also δαίμων Eintheiler, Austheiler, Ordner (Lennep. Etym. l. Gr. p. 167.). Nach Proclus (in Plat. Cratyl. p. 82. vgl. p. 81. 73. ed. Boiss.) hiefsen sie in der alten Sprache δάμονες — Ἥρως aber ist mit ἔῤῥος oder ἔρος (wie Zeus genannt wurde; Hesych. v. ἔῤῥος ib. Intt. T. I. p. 1445. Alb.), und mit ἔρα oder ἥρα, wie Juno hiefs, so wie mit herus, hera und Herr ein und dasselbe Wort.

Bei Homer und allen Dichtern bis auf die Alexandrinischen herab sind Dämonen in der Regel Götter, fast ohne Spur [1]) jener Bedeutsamkeit, die das Dogma der Priester und Philosophen und zum Theil selbst das Volk kennt (s. Staveren zu Fulgent. Mythol. III. 5. p. 712.). Auch die Attischen Prosaiker und Andere, die nicht im Sinne philosophischer Schulen schreiben, schliefsen sich diesem Sprachgebrauche an. Unzähligemal ist indessen bei δαίμων und δαιμόνιος neben dem Begriff Gott und göttlich auch der Nebenbegriff von Fortuna, von Glück und Unglück (C. Barth. Adversar. XXXV. 17. p. 1619.).

Ganz allgemein gebraucht Homerus auch das Wort Heros. Es hat ganz die Urbedeutung von Herr. Jeder, den seine Trefflichkeit über das Maafs gemeiner Menschheit hinaushebt, ist ein Heros [2]). Besonders aber heifsen

1) Doch vergl. Odyss. II. 134. Ueberhaupt sind in der Odyssee mit diesem Worte fast immer Nebenbegriffe verbunden, auch wenn Götter damit bezeichnet werden.

2) Aristot. Problem. XIX. 49. vgl. überhaupt die Ausleger des Homer und die Wörterbücher, besonders auch Hesych. v. Ἡρώων, Apollon. Lex. Hom. s. v.

die den Schranken der Gegenwart entrückten und in der Erinnerung fortlebenden Stammeshelden Heroen, deren Gröfse mit zunehmender Zeitferne wächst, so dafs sie den Gränzen der Menschenwelt entschwinden und in die göttlichen Kreise übergehen. Eine Spur dieser gesteigerten Heroenidee zeigt sich schon Iliad. XII. 23.

§. 3.

Entschiedener sehen wir diese Steigerung bei Hesiodus in der Stelle von den Zeitaltern (ἔργ. 122 sqq.), wo die Menschen der seeligen Vorwelt in einer Würde auftreten, die der göttlichen zunächst steht. Sie sind πλουτοδόται (Orph. Hymn. LXXIII.), wie Pluto beim Sophocles (Schol. Aristoph. Plut 727.), Demeter (in einem Orphischen Fragment bei Diod. I. 12.) und der tellurische Dionysus (s. meine Note zu Nonn. p. 220). In einer andern Stelle heifsen jene Mittelwesen Diener des Zeus, Unsterbliche, drei Myriaden an der Zahl (ἔργ. 231 sqq.); auch ihre Abstufung deutet er an (v. 140 sqq. vgl. Graevii Lectt. Hesiodd. cap. IV. p. 525. ed. Loesn. p. 19 ed. Amst. 1701); und andere Zeugnisse sprechen bestimmt von sterblichen Dämonen (Plut. de def. Oracc. p. 415. c. p. 700 sq. Wytt.), wobei öfters auch von Untergottheiten (Satyrn, Nymphen, der plebs deorum, in Vergleichung mit den diis selectis und dem senatus deorum: Augustin. de C D. VII. 3.) gerade wie von den zu Halbgottheiten erhobenen Menschen geredet wird (Ovid. Heroid. IV. 49. vgl. Cuperi Observatt. III. 16. Theopomp. ap. Aelian. V. H. III. 18. vom Silenus; vgl. Pausan. VI. 24. § 6.). Aber eine erste Dämonenclasse dachte sich Hesiodus (ἔργ. 232 sqq.) gewifs als unsterblich.

Von den Heroen als Halbgöttern spricht Hesiodus beim vierten Weltalter (v. 142—144.) und sagt, sie seyen theils vor Thebä, theils vor Troja gefallen, und

leben jetzt nach des Zeus Rathschlufs am Rande des Weltalls in den seeligen Inseln ein seeliges Leben [3]).

§. 4.

Im Homer sehen wir das Leben und den gemeinen Glauben des Volkes. Da ist schon der Adeliche ein Wesen höherer Art als der Gemeine, an Kraft, Schönheit und Bildung, wie an Ehre, Macht und Besitz. Nur in jenen konnte sich die frische, volle Kraft des Menschen entfalten, und unter ihnen hat der König nur Vorrang, keine Herrschaft. Aus jenem Zustande des heroischen Alters erwuchs das religiöse Denken von den Heroen und ihrem Dienste. Sie heifsen ἄνακτες, wie die Götter selber. Was Zeus unter den Göttern war, war Agamemnon unter den Menschen. Er ist nicht nur θεοειδής, ἰσόθεος, sondern heifst sogar διογενής, διοτρεφής. So blickte das Griechische Volk schon bei Lebzeiten zu seinen Herren (ἥρωες) hinauf. Was aber im Sinne des Volkes lag, führten die Denker der Nation auf Begriffe zurück, und Aristoteles benutzt in seiner Ethik (VII. 1.) diese Vorstellungen zu einer Eintheilung der Tugend und Laster, wonach die thierische Natur einen Grad unter der menschlichen, die heroische und göttliche Tugend einen Grad über die menschliche gestellt wird.

Mit dem Tode solcher Edeln nahm ihre Bewunderung zu. Damit steht in Verbindung der Glaube von dem hohen Alter, das die Menschen der Vorwelt erreicht haben sollen. Wie den Dämonen ein Alter von mehr als neuntausend Jahren beigelegt ward (Plut. l. c.), so sprechen Griechische Sagen von tausendjährigen Menschen der Vorwelt (Joseph. Antt. I. 4. p. 17 sq. Haverc. vgl. Spanh. ad

3) Vgl. Iliad. XII. 23. Durch die Eintheilung der vernünftigen Naturen in Götter, Dämonen, Heroen und Menschen tritt Hesiodus zwischen der priesterlichen und philosophischen Dämonologie und dem Volksglauben in die Mitte. Vgl. Plutarch. l. c. p. 699. Wytt.

Callim. H. in Dian. 132.). Dieselbe Meinung hatte man auch von ihrer Leibesgröfse 4): immer hebt Homer die Männer der Vorzeit gegen die spätern heraus: *οἷοι νῦν βροτοί εἰσι* (vgl. Pausan. VI. 2. init). Die Grabstätten aber der alten Stammesfürsten waren das Unterpfand von des Landes Wohlfahrt; oft werden sie mit den Tempeln der Stamm- und Landesgottheiten zusammen genannt, wenn von Beschützung des Theuersten die Rede ist, was ein Volk zu besitzen glaubt (Aelian. V. H. II. 28. Lucian. Eunuch. T. V. pag. 206. ed. Bip.). Oft standen ja selbst Heroen in öffentlicher Noth dem Lande bei (z. B. der Pflugmann Echetläus in der Marathonischen Schlacht; Pausan. I. 32. 4.). Darum sorgten auch alte Gesetzgeber, neben der Sanction des Götterdienstes, vorzüglich für die Verehrung der heimischen Heroen (Porphyr. de Abst. IV. pag. 380. Rhoer.). Häufig hiengen die Vorstellungen zusammen, dafs der Segenbringer aus dem Schoofse der vaterländischen Erde auch zugleich der Vertheidiger dieses theuren Bodens sey, und Schutz und Lebensfülle bringe (wie die Dämonen bei Hesiodus). Sicher hatte auch das Griechische Volk Orts-Dämonen, locale Genien, wenn auch keine deutlichen Zeugnisse darüber vorliegen. In der Italischen Volksreligion finden sie sich bestimmt (Gruteri Inscrr. p. 4. vgl. Cuperi Obss. III. 16. p. 333.). Jene seeligen Herren, die die unsichtbaren Besitzer des Hauses blieben, und sich den frommen Bewohnern wohlthätig kund thaten, waren eben jene Segen bringenden Genien der alten Griechischen Welt (Orph. Hymn. LXXIII. [72.] vgl. Cic. de Univ. 11. Alciphr. III. 37.).

4) S. die Sage von den Gebeinen des Orestes Herodot. I. 68. Pausan. III. 3. und dazu die Commentatt. Herodott. I. p. 301. Vgl. über den Arganthonius, den weifsblühenden Alten vom Berge, die Homerischen Briefe an Hermann p. 178 f. (Herodot. I. 163.).

Aber auch die Kehrseite war dem Griechen nicht unbekannt (Plut. de plac. Philos. I. 8.); man dachte sich gute und böse Heroen. Ueberhaupt schwankte der Glaube zwischen Furcht und Vertrauen, und an Heroenmalen gieng man mit scheuer Stille vorüber, als ob es nicht geheuer wäre in solcher Nähe (Aristoph. Av. 1490. ib. Schol et Beck. Alciphron. III. 58. ib. Bergler.). In den Gesetzen des Zaleucus und Charondas (Stob. Serm. XLII.) kommen bestimmt Begriffe von bösen Dämonen vor [5]). Der böse Heros von Temessa war zum allgemeinen Sprichwort geworden (Aelian V. H. VIII. 18. Pausan. VI. 6.), und man zeigte noch in der Römischen Periode die Copie eines alten Bildes, worauf dieser Würgengel schwarz und fürchterlichen Ansehens, mit einer Wolfshaut bekleidet, abgebildet war. Ihn hatte ein höherer Dämon, Euthymus (der Wohlgemuthe), eines Flufsgottes Sohn, überwältigt. Dafs ein Dämon über einem andern stehe und über ihn siege, war herrschender Zug alten Volksglaubens. Jener gebändigte Dämon geht unter im Meere, wie noch heut zu Tage der gemeine Glaube Gespenster in Flüsse und Wälder bannen läfst. — Einen weiblichen Plagegeist zu Crissa am Fufse des Parnassus, die Sybaris oder Lamia, überwältigt Eurybates, des Euphemus Sohn (der Sohn des guten Wunsches, der bindenden Formel) [6]), den ein Dämon nach Crissa geführt hat. Also auch hier Geist gegen Geist; und auch hier geht die aufgelöste Natur des bösen Geistes in lebendiges Wasser über, denn die böse Sybaris zerschmettert den Kopf an einem Steine, aus dem sofort eine Quelle entspringt.

5) Vgl. Heyne Opuscc. acadd. II. p. 83. 101. 105. Von dem Gespenste des Lacedämonischen Heros Astrabacus s. Herodot. VI 61 sqq. Paus. Lac. XVI. 6. besonders aber die Commentatt. Herodott. I. p. 241 — 270, wo dieser Gegenstand ausführlich behandelt ist.

6) Eustath. ad Odyss. XIX. 247. p. 694. Bas. Ephori Fragmm. ed. Marx p. 207.

Das eigenthümlichste Seyn und Wirken jedes Wesens ist sein Genius. Alle Elemente beseelte diese Griechische Religion der Phantasie, und wo eine unerklärliche Macht wirket in Natur oder in Freiheit, zum Heil oder Unheil, da ist etwas Dämonisches. Dieser Glaube der bloſsen Phantasie weiſs zunächst noch eben so wenig von ethischem Unterschied zwischen Gut und Bös, als er in diesem schwebenden Gebiete bestimmte Abtheilungen von hoch und höher, heroisch, dämonisch oder göttlich kennt.

Diese Unbestimmtheit verschmolzener Begriffe hat der Sprachgebrauch im Worte δαιμόνιος erhalten. Es bezeichnet einen auſserordentlichen Menschen, bald als thätig, bald als leidend gedacht. Man erinnere sich nur an den Sprachgebrauch des Homerus und vergl. Plut. de Isid. p. 360 sq. p. 475 sqq. Wytt. Das Substantiv δαιμόνιον erklärt Aristoteles (Rhet. II. 23.) sehr gut, indem er sagt: es bezeichne einen Gott oder eines Gottes Werk.

Es bildete aber der Sprachgebrauch Abstufungen des Verhältnisses zwischen Heroen, Dämonen und Göttern. Heroen und Dämonen treten in geschichtlicher Würdigung über die Menschen; und in einem Sinne werden die Dämonen noch in die historische Reihe aufgenommen, so aber, daſs zwar Heros und Dämon oft von einem und demselben Wesen, aber in verschiedener Beziehung, gebraucht wird, und Heros der ganze Held mit Leib und Seele ist; der vom Leibe getrennte Geist aber, oder die personificirte Kraft, der Dämon. Damit stimmt die Natursprache des Homerus überein. Die Seelen der Helden (ψυχαὶ ἡρώων) sendet Achilles zur Unterwelt, sie selbst sind den Hunden und Vögeln zum Raube; oder: die Schatten (εἴδωλα) der Heroen sind in der Unterwelt, sie selbst schweben über der Erde; oder, nach den Herakleen, Herakles Schatte ist beim Hades, er selbst, sein verklärtes Wesen, ist im Olymp

bei den Göttern. Dämon ist also: das empfundene, das gefühlte Abstractum einer Individualität; Heros der ganze, natürliche Mensch, besonders der Held, sodann vorzüglich die historische Erscheinung einer imposanten Personalität, das Bild eines grofsen Menschen der Vorzeit in seinem ganzen Seyn und Handeln. Darum redet man auch von einer heroischen Periode, nicht von einer dämonischen. So bezeichnete der Römer die Kraft, die einen Helden der Vorzeit begeisterte, durch Genius; blickte er aber im Atrium eines edeln Geschlechts auf die Bilder der Helden, so konnte er sie, die historische Reihe überblickend, mit dem Namen der Heroen bezeichnen.

Dafs nun eine potenzirte Individualität, als Dämon, als Genius gedacht, selbst wieder zur Person wurde, dadurch ist das ganze Genienwesen, das in den Mysterien so wesentlich ist, schon gewissermafsen erklärbar. Dieser Theil der Geheimlehre reichte dem Volksglauben die Hand, und war folglich, so zu sagen, im Mystischen populär. Hier liegt aber auch der Grund jener künstlichen Personificationen, wodurch dem Geist eines Gottes oder Heros neben dem Gott und Heros selbst ein eigenes Daseyn verliehen wird. Man denke an die sinnvollen Gebilde der Kunst, die Bacchischen Genien, gleichsam die personificirten Momente eines göttlichen Lebens (s. Winckelmanns Gesch. d. Kunst II. p. 81 f. n. Ausg.). Endlich ist aus dieser personificirenden Volksdämonologie die späterhin so verbreitete Sitte der Vergötterung (Apotheose) herzuleiten.

§. 5.

Der Standort des Griechen bei seinem religiösen Denken war immer die Erde, und die Menschenwelt lieferte ihm seine göttlichen Wesen. Das Edelste menschlicher Bestrebungen, in den Sagen von seinen Stammhelden, war ihm heroisch und dem Göttlichen verwandt, und

so, den Blick aufwärts hebend, steigerte er mit wachsender Zeitferne das Menschliche endlich bis in den Olymp hinauf. Darum knüpfen sich die Genealogien der Regentenhäuser durch Göttersöhne an die höchsten Wesen an. Das Nationalmenschliche ist hier in der Volkssage überwiegend, so dafs man in der Regel in den Göttern nur das verherrlichte Abbild wirklicher Stammhelden sieht, ausgeprägt mit einigen Grundzügen aus dem Cyclus physischer Deificationen, und der Olympische Götterhimmel sogar nur die verherrlichte Copie eines Griechischen Königshauses ist, während im Orient in der Summe des religiösen Denkens das Metaphysische und Unendliche mehr hervortritt, und die Epiphanien der einzelnen Götter sich mehr als periodische Ausstrahlungen aus einem Grundwesen ankündigen, in das sie zurückkehren. Wenn Plutarchus (de Isid. p. 359 sq. p. 471 sqq. Wytt.) gegen Euhemerus sagt, die menschlich afficirten, leidenden und trauernden Gottheiten (Osiris, Dionysus, Isis, Ceres) seyen grofse Dämonen, Wesen, in denen das Göttliche nicht unvermischt ist, sondern die durch Regungen der Seele und Empfindungen des Leibes am Loose der Menschheit theilnehmen müssen; so ist in diesen Halbgottheiten die religiöse Anschauung des Orients mit dem Griechischen Volksglauben vermittelt, oder es trifft hier der Weg von oben und der von unten zusammen. So ist z. B. im Hercules, der nicht, wie andere Heroen, in den Luft- und Mondkreis versetzt ward, sondern in die Versammlung der Olympier selbst gelangte, eine eigentliche Gottheit durch Zeugung ins Fleisch herabgestiegen. Aber von diesem Vereinigungspunct aus geht orientalische Göttersage urd Griechischer Volksmythus jedes seinen eigenen Weg. Jene ist bemüht, die Götteremanation in physischen Bildern [7]) den Ungeweihten offenbar zu machen;

7) Man denke nur an den Mythus vom Attis und die dabei vorkommenden Symbole.

der Hellene aber läfst seinen Göttersohn durch Thaten Hellenischer Art seine Abkunft beurkunden, und die Aufnahme zum olympischen Vaterhause verdienen; und so steht denn dieser Halbgott dem Heros, und der Heros dem Menschen als Vorbild da, um sich hinaufzuschwingen, hinaufzuläutern. Das Läutern ist nun in den orientalischen Religionen eine Hauptlehre; von daher haben die Griechischen Mysterien diese Idee, welche folglich in dieser Heroenlehre sich mit dem Volksglauben freundlich berühren.

Vom historischen Standpuncte aus ist mit den letzten Helden vor Troja die heroische Zeit geschlossen. Aber es blieb doch die Vorstellung herrschend, dafs auch einzelne Treffliche des ehernen Weltalters die Heroenwürde verdienten [8]. So lesen wir bei Pausanias (VI. 9.) von Cleomedes, einem Astypaläer, aus der 72. Olympiade, als von einem Heros; aus der 66. hatte Athen sein Heroenpaar Harmodius und Aristogiton (s. das bekannte Scholion des Callistratus beim Athenäus XV. p. 695. B.). Von einer Heroine Lampsace um die 31ste Olympiade s. die Fragmm. Historr. Grr. antt. p. 111, welche sogar bis zur Göttin gesteigert wird, wie Menelaus von den Bewohnern von Therapnä (Isocr. Helen. encom. c. 27. fin. p. 359. Lang. vgl. Panath. 26. p. 414.). Ja auch zweifach wurde ein Wesen verehrt, nämlich Herakles (Herodot. II. 43 ff.), welches Plutarchus (de Isid. p. 361. E. p. 482. Wytt.), die Identität des ausländischen Gottes Herakles mit dem einheimischen Heros einsehend, mit Herodotus billigt. Auch Diomedes ward als Gott verehrt (Pind Nem. X. 12. ib. Schol.). Wenn wir in der Sage von diesem Heros, so wie von andern, z. B. Achilles,

8) So redete Eunapius vom Apollonius von Tyana wie von einem Mittelwesen zwischen Gott und Mensch. S. Cuperi Obss. p. 330. ed. Lips. Ueber Pythagoras s. Jambl. vit. Pyth. p. 5. ed. Kust.

von Vögeln lesen, die nach seinem Tode mit Klagelauten die Gegend erfüllten; so müssen wir uns erinnern, dafs Vögel im höhern Alterthume schon natürliche Bilder der Dämonen und Heroen waren, die man sich als Bewohner des Luftkreises dachte. Merken wir auf die Vorstellungen der Perser von ihren Feruers, als den göttlichen Theilen der Menschenseele und Wächtern über die Guten, an die aus der Asche des Heros Memnon aufsteigenden Memnonischen Vögel, so werden wir schliefsen dürfen, dafs das Alterthum unter dem Bilde jenes heroischen Geflügels die Immaterialität und Reinheit, so wie die Wachsamkeit jener verklärten Seelen hoher Stammhelden verstanden wissen wollte.

Ormuzd hatte den Habicht und Adler zum Bilde; der Adler ist der Vogel des Juppiter, und des Römischen Imperators, als des irdischen Juppiters. Darum liefs man bei der Apotheose eines Römischen Kaisers von dem angezündeten Katafalk einen Adler aufsteigen, der die Seele des Kaisers gleichsam sichtbarlich zum Olympus hinauftrug [9]). Das Ganze verliert sich in orientalische Ideen und symbolische Gebräuche im Dienste der grofsen Sonnengötter, z. B. des Phönixträgers Herakles. Zunächst aber geht der Römische Gebrauch der Apotheose von dem Etrurischen Genienwesen aus, welches freilich am Ende auf Vorstellungen beruht, die in der ganzen Vorwelt verbreitet waren.

Der Sinn, in welchem, und die Kraft, mit welcher ein Mensch handelt, hiefs sein Genius; er heifst Begleiter des Lebens (ὀπαδός, συνοπαδός. Jambl. l. c.), in wie fern er die Seele zum Höhern leitet, des Lebens

9) Dio Cass. LVI. 42. LXXIV. 5. Herodian. IV. 2. 22. Vgl. die Leichenfeier, die Alexander dem Hephästion anstellte, bei Diodor XVII. 115. Saintecroix Examen crit. sur les Hist. d'Alex. p. 468 sqq. — S. auch Böttiger Vorl. üb. Kunstmythol. p. 68.

Mystagog (Menander bei Amm. Marcell. XXI. 14. vgl. Clem. Alex. Strom. V. p. 610. und Menandri Fragmm. ed. Clericus p. 260.), der Gott der menschlichen Natur (Horat. Epist. II. 2. 188.). Ihn zu gewinnen war eine Hauptsorge des Lebens, ihn zu versöhnen, wenn er sich verfinsterte, ein Hauptgeschäft. Einige nehmen Einen Genius für jeden Menschen an, der bald hell, bald dunkel sey (Hor. l. c.); Andere zwei (orientalisch-dualistisch), einen guten und einen bösen (s. Abb. zur S. u. M. LIX. Erkl. p. 61.), welche sich gleichsam um die Leitung des Lebens des Menschen streiten. Im Griechischen findet sich davon wenig Spur, doch von einem über die Lebensmomente waltenden Dämon s. Callim. Epigr. XV. Bei den Römern flossen die Ideen vom Lebensgenusse mit denen vom Genius zusammen (indulgere genio, defraudare genium). Fand sich aber eine ausgezeichnete Natur, so betrachtete man ihren hohen Genius mit besonderer Verehrung, und ein solcher konnte wohl auch als Gott nach seinem Tode betrachtet werden. Im alten Rom blickten Sclaven und Sclavinnen so mit Verehrung zu Herr und Frau auf, dafs jene bei den Genien ihrer Herren, diese bei den Genien ihrer Frauen schwuren (s. die Ausleger zu Tibull. III. 6. 48.). Kinder consecrirten in der Privatreligion oft ihre Aeltern (Casaub. ad Sueton. Caes. c. 88.). Da diefs nun Augustus seinem Adoptivvater Cäsar gethan hatte, so schwur auch das ganze Römische Reich bei seinem Genius und dem seiner Nachfolger, woraus denn die Sitte der Apotheose Römischer Kaiser erwuchs, zu welcher die Griechen, die Römischen Feldherren und Proconsuln Altäre errichteten, und der personificirten Roma göttliche Ehre erwiesen, gleichsam den Anstofs gegeben hatten (s. Casaub. l. c. und Wieland zu den Briefen des Horat. II. p. 78. vgl. p. 178 sq. Mitscherlich Comm. de Apotheos.).

Während der Römer und Etrusker diese Dämonenwelt

in sein Leben hereinzog, überliefs der Grieche den Unterricht über sie der Geheimlehre und dem Mysteriendienste. Im gewöhnlichen Lebensgange sagten ihm jene Dämonen wenig zu, weil sie keine Geschichte hatten; der Volksglaube verlegte sie an den Anfang der Zeiten, und hielt sich an die Heroen, deren Geister durch Mythus und Geschlechtsregister doch in menschliche Nähe gerückt waren.

§. 6.

Bei vielen Erwähnungen des öffentlichen Dienstes kommen in Griechischen Schriftstellern nur Götter und Heroen vor, wo man die δαίμονας und ἥρωας als mit einander verschmolzen denken mufs. Die Heroen sind die Schutzgeister der Länder; und der Glaube, dafs ein solcher Seeliger einmal erschienen sey, konnte wohl den ersten Anlafs zum Heroendienste gegeben haben. Es war im Wesentlichen Todtendienst. Den Heroen weihte man, wie den chthonischen Göttern, ἐσχάρας (d.i. niedrige Altäre, auch Gruben mit darüber gelegtem Flechtwerke, um darauf die Todtenopfer zu bringen). Chthonische Götter sind oft synonym mit θεοὶ ἐπιχώριοι, ἐπιτόπιοι, Landesheroen [10]. Es sind also irdische Götter, die der Erde und ihren Bewohnern näher sind (ἐπιχθόνιοι: Salmas. Exercitt. Plinn. p. 59.). Häufiger heifst aber θεοὶ χθόνιοι soviel als ὑποχθόνιοι, unterirdische Götter (Graev. ad Hesiod. ἔργ. 465. L. Bos. Obss. critt. c. 11.), oder καταχθόνιοι.

Den Heroen weihte man einen besondern abgesteckten Ort, der oft blofs ein Cenotaph, oder den wirklichen Grabhügel, daneben eine ἐσχάρα enthielt [11]), zuweilen

10) Schol. Eurip. Hecub. 79. Cuperi Obss. I. 12. p. 94. Jac. Gron. ad Herodot. VI. 134.

11) S. Ammonius in βωμός ib. Valcken. p. 47. und Valcken. ad Eurip. Phoen. 281. not. 75. vgl. not. 77. p. 614. Eustath. ad Odyss. VI

einen Hain (ἄλσος. Serv. ad Virg. Aen. I. 445.), seltener einen Tempel. Jeder geweihte Raum hiefs im Allgemeinen τέμενος, bei den Heroen σηκός (Eust. ad Od. IX. 219. p. 349.). Ein heiliger Ort, wo man Heroendienst verrichtete, hiefs häufig Ἡρώειον, Ἡρώϊον, Ἡρῷον, auch Ἡρῶον und ἡρῶον μνῆμα [12]). Wurde der Dienst eines Heros zu förmlichem Götterdienste, so hiefs der Ort ἱερόν. Später scheint ἡρῷον für jedes Denkmal gebraucht worden zu seyn; ja Väter nannten sogar zuweilen auf Grabsteinen ihre verstorbenen Söhne Heroes (Reinesius ad Inscrr. Class. VII. p. 201.).

Der Heroencultus war wesentlich verschieden vom Götterdienst. Bei letzterm schlachtete man das Opferthier am Altare (βωμός) mit rückwärts gebogenem Kopfe. Diese Opfer hiefsen θυσίαι. Bei den Opfern für die Heroen wurde der Kopf des Thieres niedergebeugt, und sie hiefsen ἔντομα, auch (wie die Todtenopfer) ἐναγισμοί (s. Schol. min. ad Iliad. I. 459. Schol. Apollon. I. 587. Herodot. II. 44. Paus. II. 11. 7.). Es gab dafür sogar eigene Ritualbücher (s. Athenäus IX. p. 518. Schw.) [13]). Den Göttern opferte man am Tage des Neumondes, den Dämonen und Heroen am Tage nachher. Letztern zu Ehren ward der zweite Becher gemischt. Man opferte ihnen gegen Abend, den Göttern gegen Morgen.

Die Griechen ehrten auch das Andenken ihrer Heroen oft dadurch, dafs sie ihre Volksabtheilungen nach ihnen benannten. Clisthenes, um sich das Volk geneigt

fin. p. 265. ed. Bas. — Die Dämonen hatten μέγαρα (unterirdische Capellen), s. Eustath. l. c.

12) S. Sallier über dieses Wort in den Mem. de l'Acad. des Inscr. T. VII. p. 189 sq. in der Uebers. v. Hifsmann p. 140.

13) Beispiele und Belege für das Vorige und Folgende s. Pausan. VI. 9. 3. Diod. IV. 1. vgl. 39. und an beiden Stellen Wesseling. Cuper. Obss. I. 12. III. 12. Paus. X. 4. 7. Plut. Quaest. Romm. XXV. Pind. Isthm. IV. 110. ib. Schol.

zu machen, schaffte in Athen die vier alten Namen (Γελέοντες, die Glänzenden, die Priester, Αἰγικόρεις, die Hirten, Ἀργάδεις, die Landbauer, Ὅπλητες, die Krieger; Herodot. V. 66.) der Stämme (φυλαί) ab, und schlug dem Orakel zu Delphi hundert Namen von, meist Attischen, Heroen vor. Aus diesen wurden zehen erlesen, wonach die von ihm eingeführten zehen Stämme benannt wurden. Sie hieſsen von nun an die Namengebenden (ἐπώνυμοι, Herodot. l. c. Pausan. I. 5). Aus der Zahl von hundert Heroen mögen wir auf die δεισιδαιμονία der Athener im Heroendienste (Aelian. V. H. V. 17.) schlieſsen.

Auch auf Münzen verewigte man die Heroen; in Griechischen Städten besonders, wenn sie zugleich deren Erbauer waren [14]). Solche ausgezeichnete Wesen stiegen, wie schon bemerkt, selbst zu den Göttern auf. Die Herakleen und Dionysiaden hatten diese Ansicht ergriffen. Des Herakles Mutter Alcmene ward zu Theben als Heroine verehrt [15]). Dem Sohne aber erwies zuerst Athen göttliche Ehre, da ihm bisher nur Heroendienst zu Theil geworden war (Diod. IV. 39.), denn es erkannte in ihm den Sem-Herakles aus Aegypten her. Diesem Sonnenkinde und Sonnengotte feierte man auch fortan Mysterien (Io. Lyd. de menss. p. 93.), deren Inhalt eben jene Verklärung durch Feuer und Licht, jene Läuterung des materiellen Menschen vom Heros zum Dämon und Gott hinauf seyn mochte, wovon der Volksmythus die Spuren in der Verbrennungsscene auf dem Oeta aufbewahrte. In der Bacchischen Religion trat diese Läuterungstheorie noch viel deutlicher hervor. Hier aber kommt nur des Bacchus Mutter, die Heroine Semele,

14) Beispiele: Apollod. II. 58. ib. Heyne. Hygin. fab. 30. p. 86. ib. Stav. Cicero de N. D. III. 15. p. 547. ib. Cr. Thucyd. V. 11. Spanh. de Usu et Praest. Numism. T. I. p. 563 sqq.

15) Pherecydes ap. Antonin. Liber. c. 33. vgl. Pherecy dea ed. Sturz. p. 50.

in Betrachtung, welcher man am alten Sonnenorte, zu Delphi, alle neun Jahre ein Fest, Ἡρωΐς genannt, feierte, und wo wahrscheinlich (sagt Plutarchus Quaest. Graec. XII. p. 293. B. C. p. 202. Wytt.) die Auferstehung der Semele in mysteriösen Gebräuchen vorgestellt wurde.

Und so knüpft sich die Heroenlehre mit den Mysterien zusammen, auf welche wir kommen werden, nachdem wir erst einen Blick auf die Dämonologie und Heroologie nach der Lehre der Schulen im Morgenlande und unter den Griechen geworfen haben.

§. 7.

Den Ursprung der Dämonenlehre aus fremden Religionen bemerkt Plutarchus (de Orac. defect. p. 415. A. p. 699. Wytt.), läſst aber unentschieden, ob sie aus Persien, Thracien, Phrygien oder Aegypten herkommen (vgl. Plut. de Isid. p 360 D. p. 477 sqq. Wytt). Indessen hat er doch damit die Hauptpuncte bezeichnet, woher sie zu den Griechen kam. Eine Hauptquelle ist sicher der alte Magismus. Aegypten hatte Wesen, die man nach Griechischem Begriff Heroen nennen konnte [16]), wenn es gleich dieselben, als Götter gewordene Menschen, nicht auf Griechische Weise verehrte, wie ja auch die Griechen consequenter Weise den Olympischen Herakles nicht wie einen Heros, sondern wie einen Gott verehrten.

§. 8.

Aegypten war die Hauptquelle für die Dämonologie der Griechischen Philosophenschulen, besonders des Pythagoras, Plato, Xenocrates und Chrysippus, welche den alten Theologen, d. i. den Orphikern,

16) Man darf nur die Stelle des Herodotus II. 50. vgl. 51 und 64. richtig verstehen. — S. auch Clem. Alex. Strom. I. p. 331.

gefolgt waren. Zuerst soll Thales den Unterschied der Götter, Dämonen und Heroen vorgetragen haben, wobei natürlich an systematische Begründung gedacht werden muſs, weil Hesiodus früher ist (Athenag. Legat p. 28.). Er nannte die Dämonen physische Wesen, die Heroen aber die vom Leibe getrennten Menschenseelen (Plut. de plac. philos. I. 8). Im Pythagoreischen System tritt schon eine bestimmtere Oeconomie des Geisterreiches hervor. Da hören wir von Abfall und Rückkehr der Seelen, von einem Seelengebieter Hermes, von Dämonen und Heroen, als Luftgeistern, die den Menschen Träume senden u. s. w. (Diog. Laërt. VIII. 32. ib. intt.). Drei Ordnungen vernünftiger Naturen (λογικῶν) nehmen sie an: die Götter, die Mittelwesen im Aether (Dämonen und Heroen) und die Menschen. Dann wieder: Es giebt dreierlei Dämonen, a) unsterbliche, dem höchsten Gott verwandt, b) Heroen, die Mittelstufe, c) sterbliche, d. i. in den Aether durch Tugend emporgestiegene Menschenseelen (Hierocl. ad Pythag. aur. carm. p. 226. ib. Schier p. 36.). Schon alte Schriftsteller sahen diese Dogmen als eine Fortsetzung Aegyptischer, Orphischer oder Bacchischer Lehren an (Herodot. II. 81.), womit der Folgesatz zusammenhängt (Diog. Laërt. VIII. 32.), daſs die Reinigung und die ganze Mantik sich auf jene Geister beziehen. An diese Pneumatologie schloſs auch Empedocles sich an. Auch ihm waren die Seelen göttlichen Ursprungs, Dämonen; ihr Herabkommen in den Körper eine Verbannung (Plut. de exilio p. 607. c. Stob. Serm. 38. p. 230 ed. Gesn. tert.), wo sie gereinigt und durch die verchiedenen Elemente hindurch getrieben werden müſsten (Sturz. Empedocl. p. 448 sqq.). Heraclitus, zwar ein Gegner der Volksreligion, hat sich darum nicht auch von der aus dem Orient nach Griechenland verpflanzten Dämonenlehre losgesagt, vielmehr sind seine Philo-

sopheme wohl als eine Hauptwurzel der Stoischen Dämonologie zu betrachten.

Plato kannte die alte Dämonologie in ihrem ganzen Umfange. Das sieht man aus dem Timäus (p. 40. d), Cratylus (p. 61. Heind.), Phaedrus (p. 251. ib. Heind.), Politicus (p. 271. Steph.), wo er von Dämonen als Hirten der lebendigen Wesen spricht, und den Gesetzen (IV. p. 713 sq. Steph.), wo auch Dämonen und Heroen der Verehrung empfohlen werden. In der Hauptstelle (Epinomis p. 984 sq) aber erklärt er sich ausführlich über die heiligen Thiere (ζῶα), wie er sie nennt. Die uns so nahen Dämonen, sagt er, erscheinen uns doch nie; aber sie durchschauen uns, hassen die Bösen, lieben die Guten, sind durch Schmerz und Freude rührbar — Empfindungen, die der vollendete Gott nicht kennt. Noch eine Art von Wesen besteht aus Halbgöttern. Sie gehören dem Wasser an, und sind zuweilen sichtbar. Alle diese Wesen (ζῶα) offenbaren sich vielfältig in Träumen, in der Divination u s w. In der andern Hauptstelle (Sympos. c. 28. p. 202. Steph.) erklärt Diotima den Eros für einen grofsen Dämon; denn, sagt sie, alles Dämonische ist zwischen Gott und dem Sterblichen, den Verkehr zu unterhalten zwischen beiden bestimmt; und durch dieses Dämonische geht alle Weissagung, Weihungen u. dgl. Diese Stelle hat schon die Alten sehr beschäftigt [17]). Dieselben Ideen finden wir in einem Orphischen Bruchstücke (bei Clem. Alex. Strom. V. pag. 724. vergl. Procl. in Plat. Parmen. bei Bentley Ep. ad Millium pag. 455. Lips. Eschenbachii Epigenes p. 120 sqq.), und jene Stelle des Plato ist ganz in der Orphischen Weise. Da

17) Plut. de Is. p. 361. B. C. p. 480. Wytt. Aristid. Or. II. p. 106. ed. Jebb. Appulej. de dogm. Plat. und de Gen. Socr. p. 101. Porphyr. de Abst. p. 173. ed. Rhoer. Hermias ad Plat. Phaedr. p. 93 ed. Ast. Max. Tyr. Diss. XIV. 8. p. 266.

aber von dieser Pneumatologie Manches selbst im Volksglauben lag, so konnte Menander eine Sentenz, wie die von dem Genius, der uns beigegeben sey als Mystagog des Lebens (Amm. Marc. XXI. 14.), selbst auf die Bühne bringen.

Auch die Akademiker hatten über diesen Gegenstand ihre Theorien. Xenocrates sagte, weder den Göttern noch den guten Dämonen kämen jene unglücklichen Tage, die der Griechische Calender aufführte, noch jene Feste mit Trauer u. s. w. zu, sondern finstern, aber mächtigen Naturen im Luftraume, deren menschenfeindlichen Charakter man durch jene Aeufserung der Andacht zu versöhnen suchen müfste [18]. Auch die Stoiker kannten gute und böse Dämonen (Plut. de Placit I. 8.); Chrysippus folgte den Orphikern, Posidonius hatte ein eigenes Buch über die Heroen und Dämonen geschrieben (Posidonii reliquiae ed. J. Bake p. 45 Macrob. Sat. I. 12.). Heroen nannten sie besonders gerne die Seelen der abgeschiedenen Tugendhaften (Diog. Laërt. VII. 151. ib. Menag.).

Aus derselben orientalischen Quelle, wie die Griechen, hatten seit dem Babylonischen Exil auch die Ebräer geschöpft. Bei ihnen bedeutete aber *δαίμων* und *δαιμόνιον* vorzüglich einen bösen, plagenden Geist (s. Commentatt. Herodott. I. p. 268 sq.); dann Geister böser Menschen, welche in den Leib Anderer fahren, und die man mit Wunderkräutern vertreibt (Joseph. de bell. Judaic. VII. §. 3. vgl. Eustath. ad Odyss. X. 294. p. 398. Bas.). Ueber die Ansichten zur Zeit Christi s. die Ausleger zu

18) Man denke an den *δαίμων ἀλάστωρ* in dem 72 (LXXIII) Orphischen Hymnus, und die Benennungen der Dämonen bei Pollux (Onom. V. 26. 131.) *δαίμονες προστρόπαιοι, παλαμναῖοι, λύσιοι, ἀποτρόπαιοι, ἀλεξίκακοι*, von denen uns der letzte Name an den Heiland Herakles, der ihn auch führte, erinnert. Vom Xenocrates s. Plut. de Isid. p. 361. B. p. 479 sqq. Wytt.

Ephes. II. 2. und Mayers Historia Diaboli, Tub. 1780. Jene schlimme Bedeutung wurde nun auch unter christlichen Schriftstellern die herrschende (Origen. c. Cels. V. p 254.). Der Ausspruch Christi (Matth. XVIII. 10.) aber ward Veranlassung der Annahme, dafs jedem Menschen ein Engel als Schutzgeist beigegeben sey. Dionysius Areopagita beschreibt (de coelesti hierarch. T. I. c. 4. B. C.) die Engel gerade, wie Plato im Gastmahl die Dämonen, und Basilius (c. Eunomium III. p. 272.) erinnert an Menanders Mystagogen des Lebens, an Plato's Hirten, und an Seneca's (Epistol. 110.) deus paedagogus, der jedem Menschen beigegeben sey.

Dadurch wurden nun besonders die Platoniker in der Kaiserzeit zu desto eifrigerer Bearbeitung der Dämonologie getrieben, da es Geist der Schule war, sich an die Vorzeit und an den tiefern Gehalt der Geheimlehre anzuschliefsen. Viele Philosphen schrieben darüber [19]. Das sieht man aus einer Stelle des Plotinus (Ennead. III. 5. 6. p. 296), wo er abweichende Meinungen bestreitet, und die Sätze aufstellt: die Dämonen sind die Spur (ἴχνος), die Fufsstapfen der Weltseele. Sie sind von verschiedener Art, aber keiner körperlichen Materie, sondern einer intelligiblen, theilhaftig, die aber eben der Grund der Verbindung mit einem Leibe ist. Hiemit hängen auch die Ideen des Jamblichus (de myster. Aegypt. I. 17.) zusammen, wo er den Begriff von einem himmlischen Leibe aufstellt, der dem unkörperlichen Wesen der Götter sehr verwandt sey. Diesen Satz benutzten die Kirchenlehrer in der Lehre von den Engeln. Derselbe Philosoph spricht auch (l. c. II. 1. p. 39. Gal.) über den Unterschied der Dämonen, der Heroen und der Seelen. Das Wesen der

19) Der Philosoph Origenes, Zeitgenosse des Longinus, hatte ein eigenes Buch von den Dämonen geschrieben; s. Longini Epist. in Porphyrii Vita Plot. c. 20 p. 128. Fabr.

Dämonen nennt er wirkend (τελεσιουργόν); das der Heroen lebendig und vernünftig, und zur Leitung der Seele gemacht. Jene wirken auf die ganze Welt; diese haben nur über die Seelen Aufsicht [20]). Also auch hier wird von der Dämonologie auf die mysteriöse Heilsordnung eine Anwendung gemacht, von der sich bei Plato und vor ihm schon Spuren finden. Hier werden die Dämonen aus demiurgischen Götterkräften abgeleitet, und die Philosophen dieser Zeit, so wie christliche Secten (Gnostiker, Valentinianer u. a.) schrieben nun einem bestimmten Demiurgen verschiedene Prädicate und Wirkungen zu, verschmolzen spätere Ideen der Mithrasdiener damit, und es bildete sich eine Fiction von einem Dämon Demogorgon (Heyne Opuscc. Acadd. III. p. 309 sqq.), einer hohen magischen Potenz, merkwürdig auch darum, weil man sonst in den Schriften der Alten Eigennamen von Dämonen selten findet (vgl. Porphyr. de Abstin. II. 37. p. 171. Rhoer.).

Auch über die Ordnungen der Dämonen, und ob einige davon sterblich seyen, stritten sich die Platoniker. Das Letztere behauptete Porphyrius, nach Hesiodus; ihm widersprachen Ammonius und Jamblichus (l. c. III. 22.); Proclus liefs es unentschieden (Moshem. ad Cudworth. Syst. intellect. p. 1154 sq.), und sagte den Platonischen Schriften gemäfs, das All werde von Göttern und Dämonen bewacht, von jenen im Ganzen und nach der Einheit, von diesen theilweise und den Raum erfüllend und im nähern Zusammenhang mit den bewachten Naturen. Um jeden Gott sey eine Schaar von Dämonen, die seine Eine und ganze Vorsicht zertheilet (ad Plat. Tim. p. 130) [21]).

20) Weitere Aufschlüsse s. jetzt bei Proclus in Plat. Cratyl. p. 80. ed. Boisson.

21) S. jetzt das Genauere bei Proclus in Plat. Cratyl. p. 73 sqq. ed.

Auch der Lehre vom Genius, als Schutzgeist des einzelnen Menschen, widmeten diese Philosophen grofse Aufmerksamkeit. Plotinus schrieb ein eigenes Buch (Enn. III. 4.) περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος. Das ist ganz Platonisch der Dämon, dem wir durchs Loos zugefallen sind, und bezieht sich auf jene Anthropologie, die wir in den Mysterien wieder finden, wonach jeder Seele bei ihrem Herabsteigen in den Körper ein Dämon zugeordnet wird (Plato de Rep. X. 14. p. 620. p. 514. Beckk. Hermias in Plat. Phaedr. p. 93 sqq. Sallust. de Diis et mundo c. 20. p. 278. Gal. Lysias p. 198. p. 130. Reisk.).

Anlafs zu vielen Theorien hierüber gab die Sage von dem Dämonium des Socrates. Hermias (l. c. p. 93 sq.) sagt, wir stehen unter einem Dämon, weil Manches, z. B. Wahl des Standes, aufser unserer Macht liege, weil die Träume beweisen, dafs wir nicht blofs unter der Herrschaft der Vernunft stehen. Doch nur edlere Seelen nehmen den Dämon und seine Stimme wahr [22]. Aufser dem Hauptgenius beherrschen den Menschen im Laufe des Lebens andere Genien periodenweise, die sündhafte Seele werde einem leidenschaftlichen Dämon übergeben, die reine und nüchterne einem gutartigen. Plato habe also recht (de Rep. X. c. 14.), dafs der Dämon uns nicht durchs Loos ergreife, sondern eigentlich wir ihn wählen.

Darauf geht auch Plotinus vorzüglich aus, neben der Dämonenlehre den ethischen Satz von der Freiheit zu retten, besonders in der Abhandlung gegen die Astrolo-

Boiss. Vieles auch über die Dämonen bei Proclus in Alcib. I. P. I. p. 70 sqq. ed. Cr.

22) Psellus hat in einer eigenen Schrift περὶ ἐνεργείας Δαιμόνων sich über diese Sätze weiter verbreitet. s. Fabric. Bibl. Gr. T. V. ib. Leonis Allatii de Psellis diatriba p. 27 sq. ed. pr.

gen (Enn. II. 3.): »Von dem was die Sterne wirken.« Gegen die schädlichen Einflüsse der sogenannten Chaldäer auf die Moralität hatten schon mehrere Philosophen ihren Scharfsinn aufgeboten (s. Gell. N. A. XIV. 1.). Plotinus sagt auf seine Weise, die eine Seele in uns, die Naturseele, hänge an den Sternen und sey unter das Fatum gebunden, unsere andere aber, die aus Gott ist, sey frei vom Fatum und den Gestirnen.

Der Lehre von der Befreiung der Seele, die mit jener in Verbindung steht, liegt der Satz zum Grunde, es sey möglich, die Seele bis zur Gottheit hinauf zu läutern. Wer die theurgische Kraft hat [23]), heifst θεοπάτωρ; wer die Kraft der Contemplation hat, ein θεῖος; wer die reinigende Kraft besitzt, ein δαιμόνιος; wer die politische Tugend hat, ein σπουδαῖος. Psellus wollte indessen von einem wirklichen Gottwerden nichts wissen, sondern lehrte blofs ein Aehnlichwerden, eine Verwandtschaft mit höhern Geistern. Jamblichus redet von Fällen, in denen die Seele durch den Strahl höhern Lichtes zum Engel verklärt werde. Damascius endlich sagt, sie werde durch jenen Strahl auch wohl Gott [24]). Wir sehen, es zieht bei allen Veränderungen dieser Lehre durch Griechen, Römer und das Christenthum der Grundgedanke von der Läuterung hindurch, der im Volksglauben nur durch einzelne Aeusserungen kennbar ist, in der Geheimlehre aber und in den Philosophemen mehr im Zusammenhange erscheint.

23) So sagt Psellus de omnifaria doctrina c. 55. p. 110. in Fabric. B. Gr. l. c.

24) Θεοῦται. S. Jambl. de myst. Aeg. II. 2. ib. Gale.



Zweites Capitel.

Von der Bacchischen Religion [1].

§. 1.

Einleitung.

Auch **Dionysus** war dem Griechen der Heroen oder der Dämonen einer. Jenes glaubte das Volk, dieses systematische Theoretiker, die den alten Glauben mit der höhern Würde jenes Wunderwesens im Orient in Einklang bringen wollten. Darum sagt Plutarchus (de Isid. p. 360. D. sqq p 477 sqq. Wytt.): Osiris, Isis und Dionysus waren Dämonen mit menschlichen Regungen und Trieben; weil sie aber gute Genien gewesen, sind sie unter die Götter aufgenommen worden. Man thue also wohl dem Dionysus, wie dem **Herakles**, eine aus göttlichem und heroischem Dienste gemischte Ehre zu erweisen. —

1) Die Quellen dieses Mythus sind im ersten Bande des Dionysus (Hdlbg. 1808.), in meiner Ausgabe von sechs Büchern des Nonnus (ib. 1809) und bei C. G. Schwarz in den Miscellan. politioris humanitatis (4. Nor. 1721.) p. 63 sq. nachgewiesen.

Beide waren in der Volkspoesie Heroen, beide Söhne des Zeus, beide von der Here verfolgt. Dem Volke waren überhaupt seine seeligen Götter nur etwas verklärte Herren und Könige; und so war denn auch der weiche und blühende, der verwirrte und verwirrende, aber auch der starke und triumphirende Dionysus Abkömmling eines alten Königshauses und Sohn einer Griechischen Jungfrau, aus Juppiters Kraft geboren, gleich dem Herakles.

Der Griechenmythus vom Hercules verläugnet indessen so sehr seine orientalische Abkunft, ist von dem menschlichen Element des Hellenischen Heldenlebens so niedergehalten, daſs man nur mit groſser Aufmerksamkeit den Faden alter Sonnenreligion, der durch das Ganze geht, entdeckt. Aber der Bacchische Mythus, auch in seiner menschlichsten Gestalt, entzieht sich seinem morgenländischen Vaterlande nicht. Selbst das so äusserliche Epos weiſs von einem rasenden Dionysus, der sich im Abgrunde des Meeres rettet, und von einem schweren Gericht, das über den Verächter des orgiastischen Gottes hereinbricht (Iliad. VI. 130 sqq.). Das Alles machte aber den Glauben des Volkes nicht irre, und die sonderbaren Gebräuche bei dem Cultus jenes seltsamen Enkels des Cadmus machten die Weiber von Elis mit, in helldunkelm Glauben singend: »Komm Heros Dionysus mit dem Stierfuſs in den heiligen Tempel am Meere mit den guten Gaben herauf! Hehrer Stier!« Auch als Sonne verehrten ihn die Eleer, und hatten also keinen Anstoſs dabei, ein und dasselbe Wesen als Heros und als Sonnenstier zu verehren 2).

2) Plut. Quaest. Graec. XXXVI. de Isid. p. 364. F. p. 495. Wytt. Etymol. m. v. Διόνυσος. Pausan. VI. 26. 1.

§. 2.

Dionysus von Theben.

Im Volksdienste reiht ihn die Genealogie durch Cadmus an die alten Inachiden von Argos und an Poseidon an; andererseits durch Harmonia an die alten Gottheiten von Samothrace, wie folgende Stammtafel zeigt:

Agenor, der Inachide, Sohn des Neptunus und der Libya, in Phönicien (Apollod. II. 1. 4. III. 1. 1.) — Telephassa

Cadmus in Theben (Apollod. III. 4. 1.) | Phönix | Cilix | Europa

Cadmus erzeugt mit — Harmonia. Tochter des Mars und der Venus nach den meisten und ältesten Quellen; nur nach Einer Sage Tochter des Zeus und der Electra (Hygin. fab. 6. und daselbst Muncker und Staveren p. 28.)

Polydorus | Semele | Autonoë | Agave | Ino

Semele: Sie erzeugt mit Juppiter

Dionysus (Bacchus) (Apollodor. III. 4. 4.)

Aus diesem Geschlecht also ward im J. 1544. v. C. G. (Herodot II. 145. ib. intt. vgl. Larcher Chronolog. p. 327.) der neue Halbgott Dionysus in der Böotischen Thebe geboren. Auch diese Geschlechtstafel weiset nach dem Orient, nach Phönicien, Aegypten und Libyen, dem alten Heiligthume des Ammon [3]).

§. 3.

Er ist der Feuergeborne (πυριγενής, s. meine Note zu Nonn. p. 216.). Nach einer Sage war er mit dem Blitze vom Himmel herabgekommen. Sein ältestes Bild

3) Hauptstellen: Hom. Hymn. XXVI. 1—10. Eurip. Phoen. 651 sqq. Bacchae 89 sqq. 275 sqq. 519. Apollod. III. 4. 3. Nonn. Dionys. VIII. 1 sqq.

war aus einem Pfahl, oder (nach einer andern Sage) mit dem Blitze auf Cadmus Haus gefallen. Daraus schnitzte der Oheim Polydorus das erste Bild des Cadmeers Dionysus (Paus. Boeot 12. 3.); also eine bloſse Herme. Seines Ursprungs wegen heiſst er auch der Strahlengott (λαμπτήρ), und in Beziehung auf seine wunderbare Geburt auch Βρόμιος [4]). Dem Schooſse der entseelten Semele entsinkt der Sohn [5]). Damit er nicht sterbe, entsprieſst sogleich den Säulen des Saales Epheu und birgt den Knaben in seinem Schatten (Schol. Eur. Phoen. 651.). Darum heiſst er der von der Säule Beschattete (περικιόνιος; s. Schwarz l. c. p. 67. Valcken. ad Eur. l. c. und meine Note zu Nonn. p. 219.). So hatte schnell die Ericastaude den Sarg des Osiris umrankt, die dann zu einer Säule im Byblischen Königspallaste gemacht wird, welche die trauernde Isis nicht verlassen kann (s. oben p. 86 f.) [6]). Aber auch der Epheu ist, wie des Dionysus, so des Osiris Pflanze (Plut. de Is. p. 365. E. p. 498. W.) [7]). Auch die Pflanze Psalacantha war dem Dionysus geweiht [8]). Aber der Epheu war des Gottes und

4) S. Dionysus p. 251 — 253. Meletemm. I. p. 20. not. 15. und meine Note zum Nonnus p. 204 sq.

5) S. über den Namen Semele meine Note zu Nonn. p. 188 f. und Sickler im Cadmus p. C und CI.

6) Daher auch die Orphiker gerade den Säulengott Bacchus besangen. S. Orph. Hymn. 45. Clem. Alex. Strom. I. p. 418. Harpocrat. v. Ἀγυιεύς. Pausan. Boeot. 12. 3. Eurip. Fragmm. p. 426. ed. Beck. Spencer de Legg. Hebr. rituall. p. 664 — 667. Jablonski de Rempha (Opuscc. II. p. 71 sqq.). Schleusneri Lex. N. F. in Ῥεμφάν. Auch die Stelle vom Ehebette des Ulysses (Odyss. XXIII. 188 sqq.) ist zu beachten.

7) Das bestätigt die Koptische Sprache. S Salmasii Epist. ad Golium p. 167. Silvestre de Sacy in den Noten zu Saintecroix Recherch. sur les myst. II. p. 54.

8) Ueber die dem Bacchus geweihten Pflanzen s. Schwarz l. c. p. 69 ff. und meine Noten zu Nonn. p. 173. 207. Hephaestion p. 322 sq. Gal. vgl. Hesych. s. v. ψαλακ. ib. Alb.

seiner Begleiter kenntlichstes Abzeichen; selbst der Scheitel des heiligen Berges Meros in Indien sollte mit den Ranken des Epheu umkränzt seyn (Arrian. Indic. hist. c. 5.). Er war auch der Schmuck des Thyrsus (s. Schwarz l. c p. 99. 100. Classical Journ. XII. p. 406 sqq. und meine Note zu Nonn. p. 227 sq.), welcher selbst der Bacchische Zweig heifst (Eurip. Bacch. 308.); eigentlich ein Rebschofs, oft auch Waffe der Bacchanten mit im Epheu verborgener Spitze, zuweilen mit dem Stabe Narthex (νάρϑηξ) synonym gebraucht (s. Suidas v. ϑύρσος und Schneiders Gr. Wörterb. v. ϑύρσος.). Wie wesentlich der Thyrsus war, beweist der zum Sprichwort gewordene Orphische Vers: πολλοὶ μὲν ναρϑηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι (s. Wytt. ad Plat. Phaedon. pag. 173.). Mit Epheu war auch die Trompete umwunden, mit welcher die alten Argiver den Stiergebornen Dionysus feierlich aus dem Wasser heraufriefen (Plut. de Is. p. 364. F. p. 495. Wytt.). Stieg doch aus der Tiefe der Gewässer, woraus alle Dinge geboren sind, auch jährlich der Aequinoctialstier herauf, und mit ihm das neue Sonnenjahr und der neue Jahressegen. Darum wandelt auch Io als die Inachische Kuh an den sieben Mündungen des Nilus (Mosch. Idyll. II. 51.), dort, wo die sieben Jahreskühe im Traume des Pharao so glücklich vom Ebräer Joseph errathen worden. In dieser Beziehung hat denn der Gott verschiedene Beinamen 9). Hörner waren die ältesten Becher; in ihnen trank man sich die guten Wünsche zum neuen Jahre zu (Dionysus p. 279. Homer. Briefe p. 135. 137.). Mit dem Frühlingsstier, mit dem Frühlingsregen und im befruchtenden und zündenden Blitze war die Jungfrau Semela, Thyone, die Erde (s. meine Note zu Nonn. p. 188 sq.) entbunden, und das Kind strahlte Se-

9) Κερασφόρος, ταυρόκερως, ταυρομέτωπος, χρυσόκερως. S. Dionysus I. p. 283. Schwarz l. c. p. 72. Sicklers Cadmus p. CVI sq.

gen über Stadt und Land umher. Dem Löser der Fesseln der Erde (λύσιος, Paus. Cor. 7. 6.) im Frühjahre feierte das Cadmeervolk Feste. Der Stier war erschienen (Eurip. Bacch. 1015.); im Stierzeichen des Frühlings begieng man den neuen Jahreslauf. Auch ein dreijähriges Fest, Trieterica, mit Beziehung auf Weinbau oder auf siderische Verhältnisse, feierte ihm der alte Thebaner (Cic. de N. D. III. 23. p. 621.).

Nach der Geburt nimmt Zeus der Vater das unreife sechsmonatliche Kind von der entseelten Mutter, und nähet es, um es zu zeitigen, in seine Hüfte, von wo er es zur rechten Zeit zurückholt und dem Hermes übergiebt [10], der seine Erziehung durch Ino besorgt [11]. Aus diesem Mythus erhielt der Gott verschiedene Epitheta: μηροῤῥαφής, εἰραφιώτης (s. meine Note zum Nonn. pag. 190 sq.), διμήτωρ (ebd. pag. 195.). Den Schlüssel der Dichtung hat man bald in der Anspielung auf den Indischen Berg Meros (Μηρός), bald in dem biblischen Ausdruck gesucht, wonach der Sohn „aus des Vaters Lenden" entsprungen ist [12]. Die Kunst hat diesen Mythus auch benutzt, doch nur in so weit, als sie sich an die mysteriösen Vorstellungen etwas enger anschloſs. Hermes, als

10) Bildwerke in Beziehung hierauf bemerkt Welcker in der Zeitschr. f. alte Kunst I. 3. p. 519.

11) Apollod. III. 4. 3. ib. Heyne. Ino heiſst Wasser, und die Erzählung hat den Sinn, daſs der Weinstock aus dem feuchten Boden seine Nahrung zieht (Hom. Briefe p. 213 sq.); überhaupt sind alle Nymphen als Vorsteherinnen des feuchten Elements, des Pflanzenlebens und der Thiererzeugung, als Ammen des Bacchus betrachtet worden (Zoëga's Abhh. herausg. von Welcker p. 5. Not. 11.).

12) S. Clericus ad Lucian. Deorr. Diall. IX. 1. T. I. p. 228. Hemst. T. II. p. 276. Bip. — Von Kunstwerken, die hierher gehören, s. Lanzi Saggio d. L. Etr. T. II. p. 195. Zoëga Bassiril. I. p. 20. Welcker in der Zeitschr. u. s. w. I. 3. p. 515 ff. und Tab. VII. 25—27. dazu, auch p. 300 ff. und dazu T. VI. 23. 24.

Ueberbringer des Bacchuskindes, war schon im Alterthum ein beliebtes Sujet (Paus. Lac. 18. 7.). Besonders aber ist die Erziehung des Bacchus auf Kunstwerken häufig, und auf sehr verschiedene Weise behandelt worden. Man betrachte nur das Relief aus der Villa Albani (Zoëga Bassiril. nr. 73.), und das Bild bei Winckelmann (zu Bd. III. T. III. B. n. A. vgl. Welcker a. a. O. p. 507.). Nach der gewöhnlichen Sage wird Ino und ihr Gemahl von der Juno rasend gemacht; da verwandelt Zeus den Bacchus, um ihn zu schützen, in einen Ziegenbock, und Hermes muſs ihn nach Nysa zu den Nymphen tragen (Apollod. III. 4. 3.). Ino aber und ihr Sohn Melicertes werden zu Meergöttern, als Leucothea und Palämon. Die Geschichte der Letztern war reicher Stoff für die Dichter von Homerus (Odyss. V. 333.) an bis zum Nonnus herab (IX. 54 sqq.). Das Kind ward nach dem Mythus nach Nysa in Asien gebracht. Aber nicht nur dort, sondern überall suchte und fand der Grieche seine heilige Nysa: in Thracien, in Carien, in Aegypten, in Arabien, in Aethiopien und Indien; vermuthlich auch in Lydien (Heyne ad Apollod. l. c.).

In dem Mythus, daſs Bacchus als Ziegenbock (s. meine Note zu Nonn. p. 222.) dorthin getragen war, läſst sich ein agrarischer und astronomischer Sinn eben so wenig verkennen, als der im Vorhergehenden bei dem Stier nachgewiesene.

Zu den Nymphen wurde er hingetragen, die nachher als Hyaden von Zeus unter die Sterne versetzt wurden. Nonnus (IX. 28. meine Note p. 221 — 223.) nennt bestimmt Fluſsnymphen. Auch den Plejaden legte man dasselbe Geschäft bei. In diesem Zuge des Mythus ist der Satz nicht zu verkennen, daſs Dionysus Herr der feuchten Natur sey, d. h. der Geber befruchtender Regengüsse. Darum sagt eine dem Sinne nach von Einer Seite richtige Namenserklärung, er heiſse Dionysus, ὅτι Διὸς ὕον-

τος ἐτέχϑη (Etym. m. p. 277 Sylb.). Die Hyaden bilden die Stirne des Stiers, die Plejaden stehen an dessen Schulter. Der Auf- und Untergang dieser Sterne war den Alten ein Hauptaugenmerk bei Beobachtung der Witterung (Gell. N. A. XIII. 9.). Eine charakteristische Sage aus Laconien (Paus. Lac. 24. 3.) sprach von einer Höhle bei Brasiä, wo das umliegende Feld der Garten des Dionysus hiefs. Cadmus hatte die Semele, als sie den Sohn geboren, in einen Kasten gesteckt, welchen die Meereswellen nach Brasiä trugen, von welchem Antreiben die Stadt ihren Namen hatte. Dorthin kam Ino und erzog den Dionysus in jener Höhle. Immer soll, wo eine Sage vom Dionysus entsteht, Dionysus auch zu Hause seyn. Daher die vielen Geburtsörter des Dionysus (Hom. Hymn. V. Herm. und meine Note zu Nonn. p. 196 sq). Bemerkenswerther aber ist in jener Sage der aus dem Meere gekommene Gott, und der im Kasten verschlossene Gott, der sogleich an den im Kasten verschlossenen Osiris erinnert [13]).

Auch die Horen waren Pflegerinnen des jungen Bacchus, daher sie auch Dionysiaden heifsen [14]). Und was kann dem Frühlingsgotte Bacchus und dem Jahreswechsel auch verwandter seyn, als die Beschliefserinnen des Olympus? Die Grundidee bleibt: Dionysus ist zunächst Aequinoctialstier (Dionysus p. 251. 272 sq.), aber er ist auch der Gott in allen Himmelszeichen des Kreises. Darum sind die Göttinnen der Zeiten seine natürlichen Ammen.

13) Andere dachten an das Kästchen, in dem Moses, andere an den Kasten, in dem Noah schwamm. S. Schwarz l. c. p. 64.

14) Dionysus p. 273. Nonn. IX. 11 sqq. Visconti zum Mus. Pio-Clem. IV. p. 100 sq. Auch die Parzen bekränzen den eben geborenen Bacchus, s. Muret. in Catull. p. 106; so wie auch die Grazien mit ihm in Verbindung gebracht werden, Paus. Boeot. 38. 1.

§. 4.

Dionysus, fährt die Sage fort, wurde nach Erfindung des Weinstocks von der Here rasend gemacht. Daher heifst er *μαινόλης* (Meletemm. I. p. 22. not. 19.). In dieser Raserei nimmt ihn der König Proteus in Aegypten auf, dann Syrien und Phrygien. Hier weiht ihn Rhea ein. Von da geht er nach Thracien und straft den feindseligen Edonerkönig Lycurgus, unternimmt dann den Indischen Zug, von dem er nach Theben zurückkehrt. Hier widersetzt sich ihm Pentheus, des Cadmus Nachfolger. Auch diesen bestraft er, macht darauf die widerspenstigen Weiber von Argos rasend, besteht das Abenteuer mit den Tyrrhenischen Schiffern, steigt endlich zur Unterwelt hinab, und holt seine Mutter herauf, die unter dem Namen Thyone mit ihm in den Himmel hinaufsteigt [15]). Diefs ist die ausgebreitetste Form des Mythus. Gewifs war Thebe einer der ältesten Hauptsitze dieser Religion. Von da aus kam sie auch zu den Athenern (Paus. Att. 2. 4. vgl. c. 3. init.). Eine sehr bedeutsame Sage hat uns Pausanias (Corinth. II. 7. 6. vgl. c. 6. und 12.) von Sicyon aufbewahrt, von einem Feste, wobei jährlich in einen Tempel des Dionysus bei nächtlicher Procession zu der schönen, geschmückten Bildsäule des Gottes noch andere Bildsäulen desselben unter dem Namen des *Βακχεῖος* und *Λύσιος* getragen wurden, von denen die erste von einem Enkel des Gottes (Phlias), dem Gemahle der Chthonophyle (Tochter des Sicyon), die andere von einem Priester Phanes (so hiefs auch der Gott in den Mysterien) gestiftet worden war. Das waren ohne Zweifel alte Idole in der Art der früheren, roheren, aber vielsagenden Symbolik, neben dem verkörperten

15) Apollod. III. 5. 1. S. meine Noten zu Nonn. p. 186. 188 sq. und Davis. ad Cic. de N. D. III. 23. p. 619. Vgl. Paus. Corinth. c. 31. 2. c. 37. 5. und jetzt Sickler im Cadmus p. CI f.

Kunstideal eines menschlichen Dionysus, und zwar von Thebe her, wo jener Lysius gleichfalls viele Bedeutungen hatte. Physisch als Löser der Fesseln der Erde, politisch als Befreier (der die Thebaner einst bei Haliartus aus den Händen der Thracier errettet hatte; Paus. Boeot. XVI. 4.) [16]). Dieses uralten Königsenkels von Theben Name wurde vor allen andern gewählt, wenn es darauf ankam, Fürsten zu ehren und zu vergöttern, weil man in dem Gotte, der ihn führte, das höchste Ziel der Regenten, Furchtbarkeit im Kriege und Milde im Frieden aufs liebenswürdigste vereinigt fand. Er schwebte als Ideal Alexander dem Grofsen vor, noch mehr aber wollte Demetrius Poliorcetes ein Dionysischer Held und König seyn; Mithridates aber liefs sich Evius (s. meine Note zu Nonn. p. 207.) und Bacchus nennen, und der Triumvir Antonius nahm die Huldigung an, dafs er ein zweiter Dionysus und Cleopatra eine neue Deo (Δηῶ) ey [17]).

Viele epische Nationalgedichte verherrlichten den Halbgott Dionysus von Theben, so wie die Tragiker [18]). Natürlich ward er in Thebe vorzüglich geehrt; aber es bildet überhaupt in der gesammten Poesie der Griechen die Bacchische Fabel einen Haupttheil, so wenig auch in den gröfsern Homerischen Werken davon vorkommen mag. Die 48 Bücher des Nonnus sind grofsentheils aus ältern, verlornen, Poemen entlehnt (s. meine Einleitung z. Nonn. p. 7—11.). Auch für die Bildnerei war kein Fabelkreis

16) Vgl. Plut. Nic. pag. 524. F. c. 3. med. Plut. Sympos. III. 6. ej. Quaest. Romm. CIV. meine Note zu Nonn. p. 211 sq. Artemidor. Oneirocrit. II. 37. p. 134. p. 216. Reiff.

17) S. Cicero pro Flacco c. 25 ib. Manutius. Vellej. Pat. II. 82. ib. Ruhnk. Plut. Anton. c. 26. 54. p. 927. C. 941. A. ed. Frcf.

18) S. die Erkl. zum Pollux X. 117. Photius Lex. in πέμψαι und ἐκτώπουν. Boeckh de Tiagg. Grr. princc. p. 28 sqq. Studien II. Bd. p. 292.

so ergiebig als der Bacchische. Zu der ältesten Weise bedeutsamer Bildnerei gehört die Abbildung des Bacchus auf Münzen als Stier mit dem Menschengesicht (**Hebon**) [19]. Auf Böotischen Münzen findet man neben der Diota den mit Epheu bekränzten Kopf des Bacchus mit zwei Stierhörnern (Pellerin Recueil T. I. pl XXIV. nr. 8. dazu p. 150) [20].

Aber die höhere Kunst, im Dienste der Volksreligion und nach den Idealen der Dichter arbeitend, verliefs bald diese ältesten Andeutungen, und machte den Gott sichtbar in seiner ganzen Schönheit. Sie fafste ihn auf als den vollen, blühenden, ewigen Sieg des Lebens, und bildete so den weichen und jugendlichen, den schönen und seeligen Dionysus. Was jenseits jener Fülle und Weichheit liegt, die verschwimmende, aufschwellende Unform, jenseits jener seeligen Trunkenheit, die unseelige Zerrüttung, diese Contraste wurden bald leiser, bald stärker in die Begleitung des Gottes gelegt; jenes in den Silenus, dieses besonders in die orgiastische Baccha. **Calamis**, zur Zeit des Phidias, oder früher, hatte für den Bacchustempel zu Tanagra im hohen Styl [21]) eine herrliche Bildsäule des Gottes verfertigt (Paus. Boeot. 20. 4.). Das Ideal aber vollendete im schönen und reizenden Styl Praxiteles [22]). Wie der Mythus dieses Got-

19) S. Sickler im Cadmus p. CVI (אַבּ־אֹון). Vergl. *Dionysus* p. 278. Visconti Mus. Pio-Clem. T. V. p. 17 sq. Lessings Werke XI. p. 304. XII. p. 305.

20) Ueber die dem Bacchus geheiligten Thiere s. Schwarz Miscell. politior. humanit. p. 108. 77 sqq. 81 sq.

21) Quintil. Inst. Or. XII. 10. Levezow de juvenis adorantis signo, Berol. 1808. Welcker in den Heidelbb. Jahrbb. 1810. nr. 8. Schorn Studien der Griech. Künstler p. 263 ff. Thiersch Epochen d. bild. Kunst II. p. 54.

22) Böttiger Andeutungen p. 165. Auch von **Myron** und **Lysimachus** hatte man Bildsäulen des Bacchus. Paus. Boeot. 30. 1. Vgl. Mus. Pio-Clem. T. I. tav. 42.

tes und die ihn verherrlichende Poesie an Dichtungen unerschöpflich war, so war auch der Kunstkreis dieses Wesens, einmal aufgethan, unübersehbar. Man sehe nur zur Uebersicht: Heyne Priscae artis opera ex epigramm. Graecis in den Comm. Societ. Götting. T. X. p. 87 sqq; ferner Beck Grundriſs der Archäologie pag. 185 ff. und über die Büsten des Bacchus insbesondere: Gurlitt Einleitung zur Büstenkunde, unter dem Worte Bacchus.

§. 5.

Der Indische Dionysus.

Die fast in allen Formen dieses Mythus wiederkehrende Sage von des Dionysus Zuge nach Indien, und Attribute, wie der Panther und das lange, flieſsende Gewand, nöthigen uns zu einem Blicke in den Orient. Die Dichter bildeten jenen Siegeszug mit besonderer Liebe und Mannigfaltigkeit aus, und ihnen arbeitete die Kunst nach; s. Abb. zur S. u. M. T. LII. 1. Erkl. p. 33. In der neuern Zeit, da man der Mythologie durchaus alle orientalischen Wurzeln abgraben wollte, hat man den Satz aufgestellt, daſs die Griechen erst spät Indien kennen gelernt und in den Mythenkreis der Dionysischen Religion hereingezogen haben, daſs die ganze Sage aus einer Schmeichelei gegen Alexander den Groſsen entstanden und mit Umständen aus dessen Geschichte ausgeschmückt sey. Aber konnte nicht, aller ihrer geographischen Unkunde ungeachtet, den Vorfahren der Griechen schon sehr früh ein Laut aus dem fernen Orient zugekommen, und in dunkler Sage mit der ihn begleitenden Lehre auf Kinder und Enkel verpflanzt worden seyn? Euripides lebte fast hundert Jahre vor Alexander, und weiſs schon vom Zuge des Dionysus (Bacchae 14—18.), und Nonnus, der aus alten Quellen schöpfte, weiſs von jener Ausschmük-

kung der Spätern nichts 23). — Die Umdrehung der Sage aber müssen wir uns aus der Gewohnheit der Griechen erklären, das Beste, was sie aus der Fremde hatten, als Einheimisches sich zuzueignen. Man kann die Oberasiatische Urquelle des Mythus nicht verkennen, wenn wir gleich für die Fortpflanzung nach Griechenland gewisse vermittelnde Puncte annehmen müssen, namentlich Vorderasien und Aegypten. Euripides läfst die Bacchischen Mysterien aus Lydien kommen. Wir betrachten aber zuvörderst den Indischen Ursprung der Dionysischen Religion und untersuchen dann die Vermittlung ihrer Lehren und Gebräuche durch Aegyptische und Vorderasiatische Ideen und Institute. Die neuen Nachrichten aus Indien werfen auf die Nachrichten der Alten ein grofses Licht, und die Kenntnifs der Indischen Emanationslehre läfst uns einen sichern Blick da thun, wo frühere Untersuchungen keinen glücklichen Erfolg haben konnten. Jetzt ist es uns sehr bedeutend, wenn uns die Begleiter Alexanders des Grofsen sagen: die Indier auf den Bergen verehren den Dionysus, und die in den Ebenen den Herakles. Diesen werden wir in Krischna erkennen, der neunten Incarnation des Wischnu, der, von einer Jungfrau geboren, das göttliche Wesen reiner, als irgend ein Gottmensch vor ihm, in die leibliche Hülle herunterbrachte. Merken wir aber auf den Charakter des Cultus, so finden wir auch jene Herculesdiener Indiens einem reineren Dienste ergeben, als die Verehrer des Dionysus.

In der Schrift von Polier (s. oben p. 182.) finden wir die Grundzüge der ganzen Dionysusfabel, nur in morgenländischem Ton und Farbe. Diese Urkunde berichtet uns vom Schiwa-Dewaincha mit dem Phallus,

23) S. Schow Comment. de Nonni Dionys. und meine Noten zum Nonnus p. 191 — 195. und 263 — 268.

von dem grofsen Freuden- und Thränenbringer, von seinen Zügen bis nach Europa hin und von der siegreich fortschreitenden Feier seiner Orgien bis in die Westwelt. Das ist die wahre Richtung des Mythus, jene Richtung mit dem Sonnenlaufe, die von jeher die Hauptzüge aller Religionen genommen. Da lernen wir auch das vielbesungene Nysa kennen, die Stadt Siva-nahischanagari, wo Alexander die Oxydraker schlug, noch jetzt ein berühmter Wallfahrtsort, erbaut auf Befehl des grossen Eroberers Devanahuscha. Hier haben wir Nysa, hier den Dionysus, und das Ziel seiner Eroberungen, Vaharadwpa, Europa [24]). Er ist Schiwa, die zweite Person der geoffenbarten Gottheit [25]).

Ueber den Namen Dionysus hatten die Griechen Vieles ausgeklügelt (s. meine Anm. zu Nonn. p. 201 sq.). Keine dieser Deutungen kann für die wahre gelten, aber sie sind doch alle von irgend einer urkundlichen Ansicht dieses Wesens ausgegangen (vgl. Dionysus p. 244.). Unter andern sagten Pherecydes und Antiochus (Meletemm. I. p. 20 not. 15.): Dionysus heifse er, weil er auf des Zeus (Διός) Bäume (νύσας oder νύσσας) herabströmte. Das ist eine physische Erklärung, worin Dionysus als Princip der Feuchtigkeit gedacht ist; so wie er nach demselben Pherecydes auch Ὕης hiefs, und Semele Ὕη, und Osiris nach Hellanicus von den Aegyptischen Priestern Hysiris genannt wurde [26]).

24) S. Asiatick Researches T. VI. p. 525.

25) Die Griechischen Nachrichten vom Indischen Dionysus sind zusammengestellt in meinen Noten zum Nonnus p. 190 sqq. und 262 sqq. Die Indischen sind excerpirt von Görres in der Mythengesch. der Asiat. Welt p. 45. 129. 191. 542 f. 618. Ueber den Phallusdienst von Oberasien s. Stolbergs Religionsgeschichte I. p. 341.

26) Etym. m. und Suidas v. Ὕης. Valcken. ad Eurip. Phoen. 654 sqq. Dionysus p. 269. Sicklers Etymologie s. im Cadmus p. CII sq. die vom Bacchus das. p. CIII.

Aber der Indische Ursprung des Namens Dionysus war bei den Griechen wirklich nicht ganz erloschen [27]). Er hat seinen Namen, sagten Einige, vom Indischen δεῦνος, König und Νύσα, also der König von Nysa. Der Lexicograph des Etym. m. hatte das Wort dêva gehört, das Gott bedeutet, sagt Chezy, und auch Königstitel ist. Langlés (Rech. Asiat. I. p. 278 sq.) sagt bestimmt, die Indier nennen ihren Schiwa oder Bacchus Devanichi oder Dionichi, als Gott und König von Nicha oder Nichadabara (Stadt der Nacht; vgl. den Διον. Νυκτέλιος bei Paus. Att. 40 5. Plut. Sympos. VII. 9.). Den Namen Bacchus hat man in dem Indischen Bagis (Jones Asiatt. Abhh. I. pag. 207.) wieder erkennen wollen. Andere weisen auf das Phönicische בָּכָה (flevit), weil Βάκχος in dieser Sprache nach Hesychius (I. p. 682. Alb.) das Wehklagen heifst, wobei an eine Bacchische Todtenfeier oder Verschmelzung der Adonien mit den Dionysien gedacht werden müfste. Sehr gut pafst das Griechische βάζω und seine Grundsylbe βά (Lennep. Etym. L. Gr. p. 140.) zu den Begriffen eines Lärmgottes und lärmenden Cultus, des Spruchsprechens und Weissagens, welche nach genauerem Sprachgebrauche in dem Worte βάκχος vorherrschend sind [28]). Zu diesem Stamme gehören noch mehr Namen weissagender Wesen, der Weissager Βάκις, die weissagenden Frauen Βάκιδες, (Herodot. VI. I. 20. Aelian. V. H. XII. 35), und des Etrurischen Tages Schüler Bacches [29]).

27) Etym. m. p. 251. 28 sq. mit Bast ad Greg. Cor. p. 882. und die Homer. Briefe p. 206. Not.

28) Βάκχος heifst auch der Bacchusdiener, Bacchant, wie gewöhnlich Gott und Diener des Gottes Einen Namen führen. S. Bast ad Greg. Cor. p. 914.

29) S. Passeri im Lex. vocc. Etrr. (Pictur. Etrusc. T. III. p. CXVIII.) Dempster Etrur. regal. III. 2. Gori Mus. Etrusc. T. I. tab. 15. — Vgl. auch die Commentatt. Herodott. I. p. 261.

In der Kunst ist jetzt die Benennung Indischer Bacchus allgemein eingeführt, und manche Statue des Alterthums ist als solcher anerkannt, die sonst für etwas Anderes angesehen wurde (z. B. die sonst für einen Sardanapalus gehaltene Statue, abgebildet zum 2. Bde. der neuen Ausg. von Winckelmanns Werken Tab. V.).

§. 5.

Der Aegyptische Dionysus.

Auch zu den Aegyptiern liefs die Griechensage den Dionysus aus Griechenland kommen. Die Attischen Autochthonen Ogyges und seine Frau Thebe begeben sich nach Aegypten, bauen dort Thebe [30]), stiften die Mysterien der Isis, und erklären sie und Dionysus für Götter (Schol. Mscr. ad Aristid. Panath. p. 185). Sonst lesen wir, Osiris habe die hundertthorige Thebä gebaut, die Stadt des Juppiter-Ammon, wo also der hereingebrachte Dionysus wohnt. Damit halte man nun die Angabe zusammen, dafs eben das Griechische Theben wieder der Geburtsort des Dionysuskindes ist.

Herodotus sagt (II. 145.), die Aegyptier nennen den Hercules, Dionysus und Pan uralte Götter, die Griechen die allerjüngsten. Natürlich, erklärt er, weil die Griechen so spät von ihnen erfuhren, lassen sie sie so spät bei sich geboren werden, d. h. ihre Religion sey so spät in Griechenland eingeführt worden. Pan gehöre in Aegypten zu den Göttern erster Ordnung, Herakles zu der zweiten, Dionysus zu der dritten. Also ist im Aegyptischen System Dionysus Gott aus Gott geboren, und zwar die letzte Emanation. Darum mufs

30) Den Namen Thebe erklärt man bald als die Stadt der Zehntausend, bald als Wohnung, bald als Thalstadt, auch als Haupt, aus dem Koptischen. Jablonski Vocc. Aegg. p. 86 sq. ib. Te Water.

er im Fleische das Aeufserste erleiden, selbst blutigen Tod; denn er ist der durch Typhons Mörderhand gefallene Osiris [31]). Wie dieser späterhin für einen König gehalten und seine Schicksale in Schauspielen aufgeführt wurden am See zu Sais; so wurde in Griechenland aus den die Schicksale des Bacchus (dann auch anderer Landesheroen) vorstellenden Scenerien die Griechische Tragödie (Commentatt. Herodott. I. p. 217—224.). Auch der Ursprung des Dithyrambus gehört hierher [32]). Die Aegyptische Sage begegnet der Indischen. Schiwa-Dionichi ist auch die sinnlichste Offenbarung der Gottheit; sein Dienst sind Freuden- und Trauerfeste. Die Religion von diesem leidenden Gottmenschen verpflanzte sich ohne Zweifel aus Indien über Aethiopien nach der Oberägyptischen Thebe [33]).

In Aegypten nun heifst Osiris Sohn des Kronos, der ihn und seine Schwester Isis mit der Rhea erzeugt hat (Diod. Sic. I. 15 sqq.). Nach Jablonski's Erklärung ist dieser Kronos ein hellenisirter Phthas (Panth. I. 141.); und auch nach einer Samothracischen Genealogie ist Dionysus des Hephästos Sohn. Aber dafs Dionysus in der Griechensage des Juppiter Sohn heifst, ist eben so Aegyptisch, weil nach einem Lehrsysteme Osiris-Dio-

31) S. meine Anm. z. Nonn. p. 213 — 215. und Herodot. II. 42. Diod. I. 23. Plut. de Isid. p. 362 sqq. p. 483 sq. Wytt.

32) S. Timkowsky de Dithyrambis ap. Gr. et Rom., Mosquae 1808. und darüber die Acta Seminarii Lips. Vol. I. p. 204 sqq. meine Note zu Nonn. p. 206. — Nur an den Bacchusfesten hatten in Griechenland dramatische Spiele statt. Böttiger Andeutt. p. 66. Ueber die Erfindung des Dithyrambus s. die Angaben bei Larcher zum Herodotus T. I. p. 209 sqq. vgl. Plut. de Ei Delph. p. 389. A. p. 593. Wytt. Die Sieger erhielten einen Ochsen zum Preis.

33) Plutarchus (de Is. pag. 362. B. p. 484. Wytt.) erzählt die Sage, Dionysus habe zuerst aus Indien zwei Ochsen nach Aegypten gebracht, wovon der eine Apis, der andere Osiris hiefs.

nysus Sohn des Zeus-Ammon war. Meldet nun eine andere Sage (bei Plut. de Is. p. 365. E. p. 498. Wytt.), daſs Dionysus, des Zeus und der Isis Sohn, bei den Aegyptiern Arsaphes (Phallus, nach Jabl. Vocc. p. 39.) hieſs; so haben wir wieder einen Phallusgott in Aegypten, gleich dem Indischen Schiwa-Dionichi, und nach Herodotus (II. 49.) gieng von Aegypten eine Lehre zu den Griechen über, worin der Phallusdienst seine Deutung erhielt. Jene Processionen aber mit Priapischen Götterbildern galten eben dem Osiris-Dionysus (Herodot. II. 48.), dem beweinten Naturgotte. Wenn nun gar die Sage von einem schwarzen Osiris weiſs (s. oben), so ist dieſs ganz die menschlich-historische Seite dieses Religionszweiges: denn von Indien her in die Felsenhöhlen Aethiopiens ist Schiwa-Dionichi gebracht; dort ist er, nach einer Aegyptischen Sage, Mensch, er verdient als Mohrenkönig die Unsterblichkeit durch Leiden und Thun ungewöhnlicher Art. Er kommt als Pflanzer von Süden an der Spitze der Schiwadiener nach Oberägypten, besetzt die Ammonsstadt Thebe und ist selber Ammons Sohn durch Adoption.

Cicero (de N. D. III. 23. p. 618. 620.) führt einen Bacchus auf, des Nysus Sohn, welcher die Nysa getödtet habe. Nysa kommt von νύσσειν, pungere, νύσσα (nach Io. Lyd. de menss. p. 81.) ist der Kreis der Zeit. Also ist dieser Dionysus die Sonne, die den Kreis der Zeiten in sich verschlingt, aufnimmt, abthut (conficit), wie Saturnus seine eigenen Kinder verzehrt; und dasselbe ist denn auch der Libysche Dionysus (Io. Lyd. l. c. p. 82. Diod. Sic. III. 71. ib. Wess. Nonn. Dionys. XVIII. 232.), der die Campe (den Kreislauf der Zeit, καμπτήρ) tödtet, ein Ungeheuer mit funfzig Köpfen, und ihr einen Grabhügel errichtet.

Jene alten Thebaischen Sagen haben die Griechen fortgepflanzt. Da hatte Ammon den Dionysus mit der Nymphe Amalthea erzeugt, welche er aus Furcht vor der eifersüchtigen Rhea mit dem Blitze erschlägt. Darauf wird das Dionysuskind auf eine Insel des Tritonflusses geflüchtet, und dort von Aristäus und seiner Tochter, der Nymphe Nysa, mit dem Beistande der Athene erzogen (Diod. III. 68 sqq.). So trägt auch Juppiter (bei Herodot. II. 146.) den in seine Hüfte eingenähten Dionysus über Aegypten hinaus nach Nysa in Aethiopien. Endlich erschien auf alten Griechischen Münzen (z. B. von Mytilene der Kopf des Juppiter Ammon neben Bacchischen Symbolen [34]). Lauter Erinnerungen an den Aegyptisch-Aethiopischen Ursprung eines Hauptzweiges der Bacchischen Religionen.

Die menschliche Seite des Mythus, die auch im Volksglauben der Aegyptier nachgewiesen wurde, ward in Hellas die herrschende. Aber in der Geheimlehre stand Dionysus höher, er war da sogar, nach Einer Ansicht, der Gott der Götter, welche Ansicht wieder auf Aegyptischer Priesterlehre ruhet. Phthas selber, nicht des Phthas Sohn, heifst Dionysus bei Suidas (v. Ἀφθάς), also Entscheider aller Dinge, Herr der Schicksale, erster Prophet. In der höhern Ansicht verschwinden alle Anthropomorphismen; das ewige Wesen ist sich selber bald Vater, Gatte, bald Bruder und Sohn, und es ist immer Ein Wesen, das in den Orphischen Systemen unter verschiedenen Namen und Eigenschaften an den Anfang einiger Weltalter gestellt und in dem Schöpfungswerke auf verschiedene Weise beschäftigt ist. Die Orphischen

34) S. Dionysus I. p. 248. 251. Der Bacchuskopf und Bacchische Symbole sind häufig auf Münzen Griechischer Städte und Inseln. S. Pellerin Recueil III. passim. auch in den Selectis numismm. antt. ex museo Jac. de Wilde, 4. Amst. 1692.

Lehren aber sind im Wesentlichen *Aegyptische Lehren* (Herodot. II. 81.).



§. 7.

Von der Fortpflanzung Orphischer Lehre.

Herodotus (II 53) nennt den Hesiodus und Homerus die Erfinder der Hellenischen Theogonie, und verwirft alle Gedichte, die man zu seiner Zeit als vor-Homerisch ausgab, folglich auch die Orphischen. Aber dafs er damit nicht auch alle *Lehren* aus vor-Homerischer Zeit, namentlich die *Geheimlehren*, verwarf, davon giebt sein Werk selbst die vollkommenste Ueberzeugung. Während er den Hesiodus und Homerus nur vierhundert Jahre vor seine Zeit setzt, gedenkt er (II. 51.) einer mythischen Ausdeutung (ἱερὸς λόγος) vom Hermesphallus, die die Pelasger den Athenern mitgetheilt haben, und die man in den Mysterien von Samothrace lerne. Die Pelasger aber besetzten schon 1162. v. C., nach ihrer Vertreibung aus Attica, die Insel Lemnos (Raoul-Rochette Hist. des Colon. Gr. I. pag. 426 sqq.). Weiter zuvor gedenkt er (II. 49.) einer *Lehre* (ἐξήγησις) von Bacchischen Processionen, die *Melampus* entweder in Aegypten, oder vom Cadmus, empfangen, und die die nachherigen Weisen ausgebildet haben. Das geht entweder 1549, oder, wenn von den Nachkommen des Cadmus die Rede ist, wenigstens 1350 Jahre v. C. G. zurück,

also wieder in die vor-Homerische Periode. Läugnen läfst sich also nicht, dafs Herodotus theologische Dogmen kannte und zwar aus der vor-Homerischen Periode. Er verwirft zwar die Orphischen Gedichte, aber er erkennt in diesen Gedichten alte Dogmen (II. 51. vgl. mit Cic de N. D. III. 22 und 23.). Hat auch Aristoteles (nach Cic. de N. D. I. 38. p. 175 ff.) die persönliche Existenz eines Orpheus geradezu geläugnet: wir können sie, so wie den Namen Orphisch, fallen lassen: er nennt doch die Sätze der Bacchischen Mysterienlehre uralt (bei Plut. Consol. ad Apollon. p. 115. C. p. 453. Wytt. vgl. Pind. Fragmm. p. 148. ed. Heyn. und Simonid. ap. Stob. CXI. p. 530.). Auch die Bruchstücke philosophischer Werke vor Plato sprechen für das Daseyn einer alten theologischen Dogmatik in Griechenland, oder, welches einerlei ist, Orphischer Lehren. Hierher gehören die Fragmente des Pherecydes von Syros (Olymp. 59.), des Heraclitus (Ol. 69.), welche beide vor Herodotus lebten, und deren Hauptideen mit jenen Lehrsätzen zusammenstimmen, die als Orphisch angegeben werden. Kurz es läfst sich aus den Nachrichten des Herodotus und älterer Geschichtschreiber, und aus den Lehrsätzen der ältesten Griechischen Philosophen eine Art von Dogmatik Griechischer Religion aufstellen, wodurch das hohe Alterthum der sogenannten Orphischen Lehre vollkommen gerechtfertigt ist, wobei man sogar den Ursprung der jetzt unter Orpheus Namen vorhandenen Gedichte in die Alexandrinische, ja selbst in die Römische Literaturperiode nach Verbreitung des Christenthums setzen kann (vgl. Sicklers Cadmus p. CIX.). Hat auch Onomacritus, der Zeitgenosse der Pisistratiden, Gedichte, die er verfafst, für Orphisch ausgegeben: die Lehrsätze, die er ihnen einverleibte, mufsten alt, vor-Homerisch und ächt seyn, weil ihn gleich jeder eingeweihte Athener

(und fast alle waren es) hätte Lügen strafen können. Dieselbe Vorsicht mufste nach Plato, bis nach Christi Geburt herab, jeder, der Orphische Gedichte verfafste, gebrauchen, nämlich nur alte, sanctionirte Lehren zu geben, da ja die Mysterien fortdauerten und die Controle über die Grundlehren noch immer bestand. Aber auch selbst einigen Orphischen Hymnen, besonders einigen Orphischen Fragmenten, legt der scharfe Kritiker Valckenaer (de Aristobulo Jud. p. 84 sq.) ein bedeutendes Alter bei.

§. 8.

Von den Orphischen Schulen.

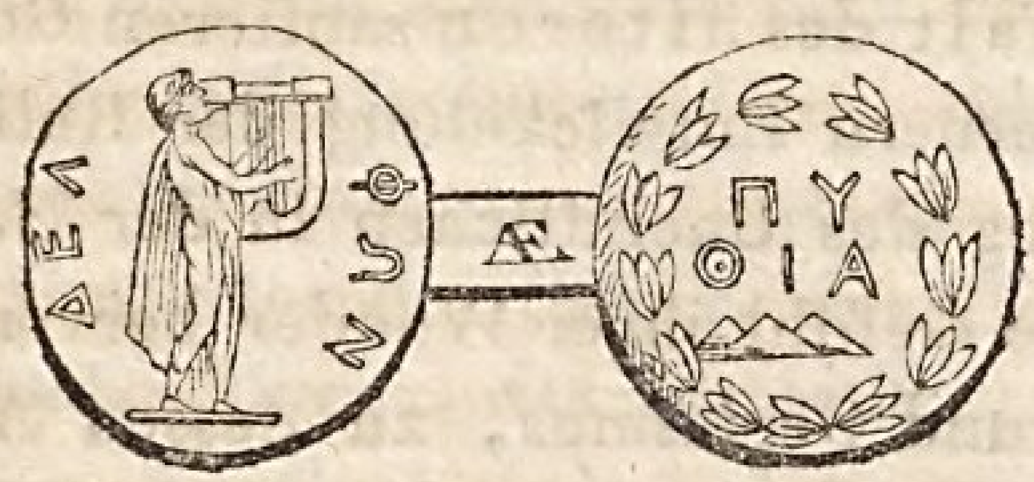
Wenn wir lesen, dafs Orpheus von den Mänaden zerrissen worden, weil er den Helios-Apollo für den grössesten Gott hielt, und den Dionysus nicht verehrte (Eratosth. Catast. c. 24. pag. 19. Schaub.); an einer andern Stelle (Hygin. Poët. Astron. II. 7. pag. 439. Stav.), dafs es geschehen sey, weil er des Dionysus Mysterien ausgekundschaftet; wenn die Sage der Delphier von einem Orpheus weifs, der aus Stolz auf seine geheime Wissenschaft am heiligen Orte des Apollo gar nicht auftreten will (Paus. X. 7. 2.), und dann wieder bestimmt angegeben wird, dafs Orpheus des Dionysus Mysterien erfunden habe (Apollod. I. 3. 2. vgl. Paus. V. 26. 3.), und Herodotus (II. 81.) Orphisch und Bacchisch für einerlei erklärt; wenn bestimmt eine Sage drei Orpheus in Thracien angiebt [35]) — so werden wir am besten thun, eine Folge Orphischer Schulen anzunehmen.

35) Hermias Comm. in Plat. Phaedr. pag. 109. ed. Ast. vergl. Orphei Fragmm. p. 505. ed. Herm. — Herodorus beim Schol. Apollon. I. 23. nahm deswegen mehrere Orpheus an. Ueber den Namen des Orpheus und seine Bedeutung s. de Schmidt Opuscula p. 108. vgl. Fabric. B. Gr. I. p. 143 sq. Nach Sickler in Homers Hymnus an die Demeter p. 63. ist אַרְפָּא־עוֹן die heilende, versühnende Kraft.

Bei der Frage nach der ältesten müssen wir die Aussage der Dodonäer berücksichtigen, daſs die Pelasger den Namen Dionysus weit später als die übrigen Götternamen erfuhren (Herodot. II. 52.). Jung war also sein Dienst im Vergleich mit der Religion des Apollo (Pausan. X. 5. 4.). Aber ein Orpheus wird bestimmt als Apollprophet angegeben (s. oben), von den Scythen aber kommen die verschiedenen Apollopropheten (Athen. XII. p. 524. D. p. 448 Schw.), und sie sind eifrige Widersacher des Bacchischen Orgiasmus. Diejenige Orphische Schule also ist als die ältere zu setzen, die man, in Rücksicht auf den Gebrauch des Saitenspiels, die Apollinische heiſsen kann, in Betracht des Weges aber, den sie zu den Griechen genommen, die Caucasische. Ihre Wurzel reicht in den Lichtdienst des höhern Asiens und Indiens hinauf, und sie gehört zu der dritten Periode der Indischen Religion, wie alles Orphische, zum reinen Wischnudienst, welcher in Griechenland vor der zweiten, dem Schiwadienste, hervortritt; obgleich auch von Aegypten her ein Apollocultus nach Griechenland kam, der anfangs den Bacchischen Orgiasmus auf Blut und Tod bekämpfte

Gewiſs hatte diese alt-Orphische Schule schon Alles, was man unter Orphisches Leben zusammen faſst (βίος Ὀρφικός): jene priesterliche Würde, jene Enthaltung von thierischer Kost und Kleidung, einen reineren Opferdienst, eine feste Haltung des Lebens im stetigen Gleichgewicht (βίος ἐπὶ σταθμῃ; Plato de Legg. VI. p 782.), und die tägliche Begleiterin des Lebens, die Lyra, die die Ordnung aller Regungen der Seele ausdrückt und befördert. Die Lyra war es ja, die der Sage nach in des Orpheus Hand Wunderdinge verrichtete, die wilden Gemüther der Thracier sänftigte, und das Thier und sogar die leblose Natur in Bewegung setzte. Aber auch schon in dieser Schule war der Lyra und ihren Sai-

ten, nach höherer Ansicht, die Beziehung auf siderische und kosmische Verhältnisse gegeben. Unter ernster und sanfter Obhut hielten die Orphischen Priester die wilden und halbwilden Völker. Einigen Königen wurden, der Sage nach, die höhern Weihen ertheilt; ein Verhältnifs, ganz dem Aegyptischen analog. Das war das alte Gesetz, die erste Orphische Schule und der ungestörte Dienst des reinen Feuers.



Aber eine Revolution, die ganz Griechenland erschütterte, bereitete sich indessen in Kleinasien. Auf den Cybelischen Gebirgen erscheint das Bild der Göttermutter, Hyagnis erfindet die erregende Flöte, und stimmt in Phrygischer Weise der Mutter der Götter, des Dionysus und des Pan neue Lieder an [36]. Das geschah gegen 1506 v. C. G. Etwas früher hatte Cadmus den Osiris-Phallus nach Böotien gebracht, und ihm wird in seinem Hause der Enkel Dionysus geboren. Wo der neue Gottesdienst verbreitet wird, bricht Hader und Krieg aus, und selbst der Blutsverwandte Pentheus mufs als Verächter der neuen Religion (ὑβριστὴς καὶ ἀσεβής) einen grausamen Tod erleiden. Gleichen Tod erleidet in Thracien der Freund (oder gar Sohn) des Apollo, Orpheus (Apollodor. III. 5. 1.), und harte Strafe der Apollodiener (sein Name schon erinnert an das heilige Thier des

36) Marmor Parium Epoch. X. S. auch die Nachweisungen im 1. Bde. der Erläut. und Zus. zur allg. Welthist. II. Abth. p. 200. Plut. de Musica T. II. p. 1132. F. T. V. p. 632. Wytt. Appulej. Florid. I. p. 341. Elmenh. Böttiger über d. Erfind. d. Flöte im Att. Museum I. p. 290. 332 f.

Apollo), der König Lycurgus, welcher der Taumelschaar der Bacchanten kräftig entgegentrat. Jetzt ward das reine Licht des alten Opferdienstes von dem neuen wilden Feuer ergriffen und gerieth in Gefahr gänzlich zu verlöschen. Die Phrygisch-Lydischen Cymbeln und Flöten übertönten die sanfte Melodie des Saitenspiels, und die stillere Andacht mufste dem rauschenden Orgiasmus Platz machen [37]. Die Cithar war Product und Werkzeug der Einfalt des älteren sanfteren Gottesdienstes, aber in der fernern Entwickelung der Religionsgefühle trat die Ahnung des Unendlichen in der Natur und das überwältigende Gefühl ihrer Wunder hervor, und damit Enthusiasmus und Orgiasmus, zu dessen Ausdruck die Flöte das geeignetste Instrument war, die, da der Bacchische Naturdienst ein Hauptelement der Griechischen Religion blieb, in den Weihen dieses Herrn der bunten Natur beibehalten wurde. Darum spricht Homer von den Ammen des rasenden Dionysus (Iliad. VI. 132). Dafs dieser Orgiasmus nicht aus Nordosten kam, sehen wir aus der Erzählung des Herodotus (IV. 79.) von dem Scythenkönige Scyles, der, die Sitten der Griechen nachahmend, in einer Griechischen Stadt in die Mysterien des Dionysus sich einweihen liefs, und mit den Dionysusdienern rasete, dafür aber von den Scythen vom Throne gestofsen wurde; worauf er nach Thracien flüchtete, wo jetzt nun schon lange das neue Gesetz des Dionysus-Bacchus regierte. In diesen Thracischen Mysterien aber war Aegyptisches mit Asiatischem gemischt; das sieht man daraus, dafs jener Sycthische Bacchusjünger um seinen Pallast zu Borysthenes (einer Griechischen Stadt am

37) Ueber den Charakter der Cithar und Flöte hat Proclus zu Plato's Alcibiades I. p. 197 sq. ed. Cr. gesprochen. Vgl. damit Plat. de Rep. III. p. 285 — 290. IV. p. 336. de Legg. II. 91 — 97. VII. 341 — 343. Cic. de Legg. II. 15. 38. p. 160 sqq. ed. Goerenz.

Borysthenes) einen Hof hatte, welcher mit Greifen (s. Zoëga's Abhh. p. 30.) und Sphinxen verziert war [38].



Aehnliche Kämpfe zwischen dem alten und neuen Dienste fielen in Südgriechenland vor. Nach Argos war gegen 1572 v. C. G. Danaus aus Chemmis in Oberägypten gekommen. Dort war der Wolf, das Thier des rettenden und siegenden Horus, das Lichtthier, bekannt; Danaus hatte dem Apollo Lycius den ersten Tempel gebaut. Seine Nachfolger, die Beliden, blieben dieser Religion treu. Hundert Jahre später müssen sie den Glauben der Väter gegen die Bacchusdiener verfechten (Apollod. I. 9. 11. II. 2. 1.). Es kommt der Bacchusprophet Melampus, der Schwarzfüfsler und Priester des schwarzen Gottes (von Aethiopien her), in welchem wir das Bacchantische recht als das Weissagerische und ärztlich-Wunderthätige (er heilt die rasenden Argivischen Weiber) hervortreten sehen. In der andern Belidenlinie unternimmt Perseus (sein Name deutet schon auf einen Feuerdiener) gar den Kampf gegen den neuen Gott und seine Schaaren, und siegt [39]. So schroff aber

38) Die Sphinx ist gewöhnlich auf Münzen von Chios, bald mit der Leyer, bald mit der Amphora, bald mit kreuzweis gelegten Fackeln. Beger Thes. Brandenb. I. p. 419. Eckhel Sylloge num. rar. Tab. IV. n. 7. Pellerin Recueil T. III. pl. CXIV. nr. 9. 10. Die Sphinx deutet nach Böttigers mit Gründen unterstützter Ansicht (Erkl. der Vasengemälde Heft III. p. 98) auf diesen Münzen die Bacchischen Orgien an.

39) Paus. Corinth. 20. 3. Dionysus pag. 236. Raoul-Rochette Hist. de l'établ. des Colon. Grecques T. I. p. 68. v. Hammer in den Wiener Jahrbb. 1820. IX. Bd. p. 18 ff.

der Apollodienst der Bacchusreligion sich gegenüber stellte, so lesen wir doch auch von Versöhnung beider (Pausan. Corinth. 23. 8.) selbst in Argolis, und die dort angegebenen Umstände leiten uns auf die anderen Orphischen Schulen, in denen Apollo mit Bacchus versöhnt, und die Lyra mit der Flöte verbunden erscheint. Jener Melampus, der die rasenden Töchter des Prötus und die Argivischen Weiber sühnte und heilte (Herodot. II. 49.), mufs aber nicht der alte, Zeitgenosse des Cadmus, gewesen, sondern um des Perseus Zeit gekommen seyn. »Jener hatte den Dionysus (sagt Herodotus) und seine Gebräuche nicht aus dem Grunde erklärt; erst die nachfolgenden Weisen haben Alles gröfser ausgedeutet.« Auf diese bessere Auslegung gründete sich wohl die Aussöhnung des Perseus mit dem Dionysus, d. i. die Versöhnung der Apollodiener mit denen des Bacchus. In Argolis selbst mochten nun die Lernäen am Alcyonischen See die höhern Beziehungen der Dionysischen Gebräuche enthalten. So feierte man am Tempel der Neith zu Sais an einem See den Tod des Osiris (Herodot. II. 170.), wo die Tragödie von Typhons Mord, der Isis Trauer, dem verlornen und wiedergefundenen Männlichen (Plut. de Is. p. 472. Wytt.) dramatisch dargestellt wurde; und in Argolis ward der Phallus des Dionysus ein Symbol auf Gräbern, als Bild der nie verlöschenden Lebenskraft, woran in der Geheimlehre das Dogma von der Unsterblichkeit der Seele geknüpft war (vgl. Dionysus p. 236 sqq). Die Stiftung jener Nachahmung der Aegyptischen Osirismysterien schrieb man dem Philammon, Apollo's Sohne, zu [40]). So viel ist aus

40) Plut. de Musica p. 1132. A. p. 629. Wytt. Einen Kreis von Scenen aus diesen Argolischen Mysterien s. in den Abb. zur S. u. M. Tab. XLII — XLV. Erkl. p. 34—46. — Ueber den Philammon s. noch Schol. Apoll. I. 24. Pausan. Corinth. 37. 3.

dieser Sage klar, dafs man nunmehr die Stiftung Bacchischer Mysterien mit dem Amte eines Apollosohns verträglich fand. Dafür sprechen nun auch Züge aus den Schulen neuer Orphiker. Hierher gehört der Orpheus, der nach Apollodorus (I. 3. 2.) des Dionysus Mysterien erfand, derselbe, der wie Bacchus in die Unterwelt hinabstieg. Jetzt hört man in Thracien ein Thracisch-Bacchisches Wunderwesen, den Silenus, Aegyptische Lebensansichten von der Nichtigkeit des irdischen Daseyns, von der Spanne Zeit, die dem Menschen in diesem Leibe zugemessen sey, aussprechen, also Sätze aus der Unsterblichkeits- und Seelenwanderungslehre 41). Es kamen nämlich von Zeit zu Zeit bessere Bacchuspriester, die von Thebe und Sais her eine höhere Ahnung an die Dionysischen Bilder und Gebräuche knüpften, und mit denen die Orphiker, diese Apollopropheten, besser übereinkommen konnten, und neue Orphiker, die, neben der Horuslehre in Aegypten, schon die bessere Deutung des Osirisphallus gehört hatten, nach Griechenland herüber (Diod. I. 23.). Und nun nahm selbst der alte Sonnenort, Delphi, auch den Bacchus auf 42), nun weifs man sogar von einem Dionysischen Apollo 43).

Nun reinigten und verklärten sich die Dionysusmysterien in dem Lichtdienste; die Bacchischen Feste erhielten für die Empfänglichen einen höhern Sinn, welche nun über die sinnlichen Schranken der Jahreswohl-

41) Dafs der Aeltervater eines Orpheus Charops heifst (Diod. III. 64. p. 234. Wess.), erinnert an die Aegyptische Freudigkeit im Tode. S. oben p. 136 ff.

42) Aristoph. Nub. 599. Plut. de Ei Delph. p. 388. F. p. 591 sq. Wytt. Nonn. Dionys. IX. 261. Paus. Phoc. 32. 5. Schwarz l. c. p. 89 und 101 sq.

43) Pausan. Att. c. 31. §. 2. Creuzer in den Heidelb. Jahrbb. 1817. nr. 49. p. 780 ff.

thaten in das Gebiet jenseits des Grabes blicken lernten. Auch Gebräuche und Opferdienst milderten sich. Dieser gereinigte Bacchusdienst war an die Verehrung des Cretischen Zagreus angeknüpft, der in den Orphischen Systemen so bedeutend hervortritt (s. die Erkl. der Abb. zur S. u. M. p. 45.); und gerade den Cretischen Dionysus verehrten die Argiver (Pausan. Corinth. 27.). Kurz, um diese Zeit (gegen 1360 v. C. G.) blühte diejenige Orphische Schule, in welcher mit den alten Lichttheorien Oberasiens die reformirte Dionysuslehre in Ein grofses System von Theologie verbunden war, welches alles damalige priesterliche Wissen der Griechen vereinigte. Freilich widerstrebte die sinnliche Gluth des Bacchantischen Feuerorgiasmus jedem Orphiker, und blieb ihren Schulen rechter Art ewig fremd; aber die tiefe Bedeutung und die ideenreichen Beziehungen der Dionysischen Gebräuche wurden von ihnen in ein geistiges Denken aufgenommen, und nach der alten stillen Lichtlehre weiter ausgebildet und verklärt.

In diesem Geiste der neuen Schulen waren nun auch die Pythagoreer Orphiker. Pythagoras hiefs mythisch Apollo, d. h. er war Lichtdiener, denn er war Schüler des Priesters Oenuphis in der Sonnenstadt Aegyptens, Heliopolis (Plut. de Is. p. 354. E. p. 454. Wytt.). Seiner Schule war die Apollo'sleier ein Symbol astronomischer und kosmischer Lehren [44]). Diese Pythagori-

44) Jamblich. Vit. Pythag §. 146. pag. 123. Kust. Proclus in Platon. Theolog. I. c. 5. Man sieht übrigens aus diesen Stellen, dafs die Pythagoreer, da sie in Lehre und Leben der strengen Priesterregel der Vorzeit folgten, d. i. der Orphischen Weise, auch Alles, was die durch sie erweiterten Wissenschaften in Mathematik, Astronomie und Kosmologie Bestes enthielten, als ein geistiges Erbgut aus alter Orphischer Vorzeit darzustellen suchten; natürlich, weil die Endabsicht ihres Forschens, jener religiöse und ethische Sinn, uralter Geist der Griechischen Priesterschaft war, und auch alte Symbole schon den Keim der von ihnen entdeckten Wahrheit enthielten;

schen Orphiker behandelten aber den Bacchusdienst gewifs nicht im Geiste des rohen Orgiasmus. Hatte auch die Pythagoreerin Arignote Βακχικά geschrieben (Fabr. B. Gr. I. p. 881. Harl.), so weifs man doch, dafs gerade der durch hohen Anstand und ächte Mütterlichkeit ausgezeichnete Chor von Frauen die Zierde dieser Gesellschaft war, und dafs das Orgiastische bei ihnen geradezu verboten blieb (Stob. Serm. LXXII. pag. 443 — 45. Bas. Clem. Al. Protrept. p. 29 sqq.). Mit Recht konnte also Herodotus (II. 81.) sagen: die Aegyptische Regel stimmt mit der Orphischen und Bacchischen überein, und diese ist Aegyptisch und Pythagoreisch. Diese Verbindung so verschiedener Flemente ist dem Griechischen Charakter gemäfs; sie gewährte frohes Leben und jene Heiterkeit, welche herrschende Züge der Hellenischen Religionen blieben.

§. 9.

Bildliche Darstellungen aus diesem Kreise.

Orpheus wurde häufig dargestellt; nach Philostratus (Iconn. VI. 11.) mit einer Thracischen Kopfbinde. Polygnotus aber hatte ihn zu Delphi in ganz Griechischer Tracht gemalt (Paus. X. 30. 2). So erscheint er bei Winckelmann (Monumm. inedd. nr. 50.). Auf Aegyptischen Kaisermünzen kommt er vor mit der Lyra, von Thieren umgeben (Numi Aegypt. Imperat. v. Zoëga pag. 181.), welches Letztere Einige von Aegyptischer Symbolik herleiteten, und an Horus oder Harpocrates, die auch mit Thieren umgeben vorgestellt wurden, erinnerten [45]. Hermes, Eurydice und Orpheus erscheinen auf einem Relief in der Villa Albani bei Zoëga (Bassiril. Tab. 42. p. 195 sqq. vgl. die Gemme in den Abb. zur S. u M.

45) Recueil d'Antiquités Egypt. Etrusq. T. III. pl. 10. nr. 2.

T. LVI. nr. 1. Erkl. p. 51.). Auch auf christlichen Denkmalen erscheint er [46]).

Auch von der Vermählung Apollinischer und Bacchischer Religion finden sich bildliche Zeichen, besonders auf alt-Griechischen Vasen, z. B. ein Satyr mit der Lyra in den Abb zur S. u. M. T. V. n. 5. [47]); und eben so von der vorausgegangenen Zwietracht, z. B. bei Hirt im mytholog. Bilderb. p. 83, besonders aber auf dem Relief an einem Sarkophag im Pallast Borghese, welches in den Abb. zur S. u. M. T. VI. nr. 1. mitgetheilt ist, und den von den Mänäden bezwungenen Lycurgus vorstellt; s. die Erkl. dazu p. 34. Ausführlich erläutert ist es in den von Welcker herausgegebenen Abhandlungen Zoëga's p. 1—32. vgl. p. 353 ff. [48]), wo noch mehrere Kunstwerke dieses Inhalts angegeben sind.

§ 10.

Von dem Bacchischen Gefolge.

Schon von dem Griechischen Gesammtnamen des Gefolges (Thiasus, θίασος) gab man verschiedene Herleitungen an (s. meine Note zu Nonn. p. 248. Lennep. Etym. L. Gr. p. 256. Palmer. ad Hesych. I. p. 1686. und Alberti

46) Wegen mancher Orphisch genannter Verse legte man ihm eine Art von Christenthum bei, und seine Lyra brauchte man als Bild der Macht des Evangeliums. S. Arringhi Roma subterranea T. II. p. 296 sqq. Orpheus, von den Bacchantinnen zerrissen, ist dargestellt auf einem Marmorfragment in den Marmm. Taurinenss. Tab. IX. vgl. das. Constantini Lascaris Προλεγόμενα τοῦ σοφοῦ Ὀρφέως aus einer Turiner Handschrift p. 93—104. und Animadvv. p. 105—118.

47) S. auch die Vasengemälde bei Passeri T. II. nr. 162. und bei Millin Peintur. d. Vas. ant. I. nr. 30. Philostr. Iconn. pag. 876. ed. Paris.

48) Die Literatur dieser Fabel weisen nach: Muncker und Staveren zum Hyginus Fab. 132. p. 236 Stav. Burmann zu Propert. III. 15. 23. Heyne zum Apollod. p. 232. ed. alt. und zum Hom. T. V. p. 206 sq.

ad Hesych. I. p. 1717. Zonar. Lex. in v.). Gröfser sind die Abweichungen im Einzelnen. Man dachte sich darunter die lebendige Umgebung, das dienende Personale von Gottheiten überhaupt, und dann besonders vom Dionysus. Hiebei ist vorzüglich die Beschreibung der grossen Bacchischen Procession zu beachten, die Callixenus beim Athenäus (V. 7. p. 261 sqq. Schwgh.) giebt, welche 284 v. C. G. unter Ptolemäus Philadelphus zu Alexandria gehalten wurde (vgl. Strabo X. p. 468. p. 169. Tzsch. Artemidor. Oneirocr. II 37. p. 216. Reiff. Cornut. de N. D. c. 30.). Strabo nennt als Mitglieder des Gefolges: Silene, Satyrn, Bacchen, Lenä, Thyaden, Mimallonen, Najaden, Nymphen und die sogenannten Tityren. Wegen dieses aus zwei Geschlechtern gemischten Haufens, glaubten Einige im Alterthum, heifse der Gott auch Θηλύμορφος, der weiblich Gestaltete [49]).

Von den Bacchantinnen läfst sich aus den Bacchen des Euripides ein sehr bestimmtes Bild zusammensetzen, besonders mit Hülfe alter Kunstdenkmale. Sie fallen in jedem Betracht mit den Mänaden zusammen. Grundzug ihres Wesens ist die stille Melancholie eines im Abgrunde religiöser Ahnungen und Gefühle sich verlierenden unbewachten Geistes, die, entfesselt, in den Zustand festlicher Raserei übergeht. Diesen Zustand drücken Dichter und Künstler aus durch das im Winde flatternde Haar, den zurückgebogenen Kopf, die unsteten Blicke, Schlangen und Dolch in der Hand, oder Instrumente einer rauschenden Musik, durch die gewaltsamsten Bewegungen, das Rufen Bacchischer Formeln, das Würgen von jungen Hirschkälbern und andern Thieren, selbst auch durch das Kosten rohen Fleisches. Auch

49) Philochori Fragmm. p. 21. ed. Lenz et Siebelis. Schwarz Miscellan. polit. human. p. 93. Cornutus c. 30. giebt einen Grund von der Wirkung des Weines auf den Geist an.

Weissagekraft und Lascivität wird den Bacchantinnen beigelegt [50]).

Von Kunstwerken dieser Art waren im Alterthum besonders berühmt die Baccha des Scopas (Plin. H. N. XXXVI. 4. 7.), die Bacchantinnen des Praxiteles. Noch vorhanden ist eine Bacchantin des Solon auf einer alten Paste von vorzüglicher Kunst (Lessings Antiquar. Br. XI. Thl. der sämmtl. Werke p. 145.) und noch manche andere. S. Göde's England IV. p. 54. und Eckhel Choix de pierr. grav. n. 25 [51]).

Die Lenä (Λῆναι) haben von dem Orte den Namen, wo der Wein gekeltert wird (ληνός). Häufig wurden sie mit den Bacchantinnen für gleichbedeutend genommen, z. B. in der Ueberschrift der 26. Idylle des Theocritus. Wo es aber, wie in Festprocessionen, scenischen Darstellungen und in der Kunst, auf genaue Unterscheidung ankam, hatten sie gewiſs ihre eigenen Attribute. Die Lenä nun müssen gedacht werden als mit dem Keltern des Weines beschäftigt, gleichsam Nymphen des süſsen, lockenden, oft auch aufbrausenden Mostes und seiner Wirkungen. Auf Bildwerken mögen die Wein einschenkenden weiblichen Wesen als Lenä zu nehmen seyn.

Die Najaden und Nymphen sind dem Dionysus beigesellt, nicht nur, weil sie die Kunst erfanden, den Wein mit Wasser zu mischen, sondern noch in viel *höherer* Bedeutung. Ihnen war die Erhaltung und Pflege des

50) Eurip. Bacch. 494 sq. 156. 139. 225. Schol. Eurip. Hecub. 123. Eudoc. Viol. 87. 118 Schwarz l. c. p. 84 sqq. 104 sqq.

51) In Bezug auf die Bacchantinnen s. besonders Lanzi Diss. tre de' Vasi ant. dipinti II. p. 128. Abbildungen und Bemerkungen s. im Recueil de Fragmm. de Sculpt. ant. en terre cuite p. 84 sqq. Mus. Pio Clem. IV. Tab. 20. 21. 22. 24. V. Tab. 7. Zoëga in Welckers Zeitschr. f. a. Kunst I. 3. pag. 379 sqq. 383. 384 sqq. 409. Marmora Taurinensia T. I. Tabb. IV. V. VI. VII. VIII. IX. und die Erläuterungen p. 29—118.

Gottes anvertraut, sie waren seine ersten Anbeterinnen, die Stifterinnen seiner Feier und Vorbilder aller andern weiblichen Wesen seines Gefolges. Namen und Zahl derselben wird verschieden angegeben. Aber gewifs nahm dieser Nymphenchor unter den Begleiterinnen des Gottes einen höhern Rang ein, und die Künstler zeichneten sie aus. Lanzi (Vasi antich. p. 131.) bemerkt, die Lenä werden als den Najaden dienend vorgestellt, die Nymphen aber seyen auf Vasen (den getreuesten Urkunden der ältesten Vorstellungen) am Sternengewande erkennbar (denn die Pflegerinnen des Bacchus glänzen nach der Fabel als Hyaden und Plejaden unter den Sternen), zuweilen auch am Feuerrohr (νάρϑηξ, ferula) als Vorsteherinnen der Orgien, theils an der Taube, als Dodonäische Nymphen, theils an der vertraulichern Nähe bei dem Gotte (s. Millin Peintures de Vas. ant. II. nr. 49. und eine Vase bei Tischbein II. pl. 33.).

Die Thyaden (Θυάδες, Θυῖαι) werden gewöhnlich als orgiastische Bacchantinnen gedacht. Pausanias aber (X. 4.) kennt sie als Priesterinnen aus Attica, die jährlich auf den Parnafs gehen und mit Delphischen Frauen die Orgia des Bacchus feiern; also eine Opferdeputation. Hesychius (in ϑεωρ.) und Nonnus (IX. 261.) nennen sie ausdrücklich ϑεωρίδες. Im Verfolg (X. 6. 2.) führt Pausanias auf den Begriff einer höhern Weihe. Man hat Grund, ihren Namen also von ϑύω, ursprünglich räuchern, dann opfern, herzuleiten, und sie schlossen sich demnach im Range, als Priesterinnen, an die Nymphen, als Untergöttinnen, an. Die bei Opferhandlungen auf Bacchischen Bildwerken geschäftigen weiblichen Wesen möchten also für Thyaden zu erklären seyn.

Die Mimallonen (Μιμαλλόνες) sind eben so viel als die Lenä, wenn ihr Name von Mamal, Kelter, herkommt. Aber bei Nonnus kommt mehrmals eine Mimallon vor, als Urheberin von Schreck und Getöse, auch

mit dem Beinamen βακχιάς (Dionysiac. XVII 29. XXI. 184.), und ein alter Kriegsmythus bei Polyänus (Strateg. IV. 1.) giebt uns den Begriff von Bacchischen Amazonen, die durch Kampflust und Kriegsgetöse sich im Heere des Dionysus auszeichnen. Darum heifsen sie auch Κλάδωνες (Suid. in Μιμαλλ.) vom Lanzenschaft, oder Κλώδωνες (Plut. in Alex. c. 2. fin.) vom Kriegsgeschrei. Endlich heifsen sie auch Lydierinnen (Eudoc. Viol. 87. 118.), und Bacchus holt beim Euripides (Bacch. 55.) eine helfende Frauenschaar vom Lydischen Tmolus. Ja der Name Mimallonen bedeutet nach Bochart (Can. I. 18. p. 445.) eben garrulae, was κλώδωνες bezeichnet, von dem Chaldäischen מְמַלְלִין. Es mag also die Dianen ähnlich aufgeschürzte Bacchantin, die in den Abb. zur S u. M. T. VI. nr. 1. furchtbar am Lycurgus vorübergeht, eine Mimallon seyn.

Die Tityri (Τίτυροι) werden sonst mit den Satyrn für gleichbedeutend genommen (Aelian. V. H. III. 40. Hesych. s. v.). Τίτυρος hiefs nach Servius (zu Virg. Ecl. V.) bei den Lacedämoniern der Widder, auch hiefs der Ziegenbock so (Schol. Theocr. III. init.) und eben so eine Affenart; endlich sogar (nach Eustath. ad Iliad. Σ. p. 1214.) eine einröhrige Pfeife, die Osiris erfunden haben soll. Tityrus ist bei Theocritus und Virgilius ein Hirtenname, nach dem Scholiasten des Theocritus l. c. auch Götterdiener (πρόςπολος τῶν θεῶν). Es mögen also Landleute, die dem Weingotte mit Masken und Ziegenfellen Feste feierten, Tityren genannt worden seyn. Σίσυρος (Hesych. II. p. 1195.) heifst Ziegenfell, die gewöhnliche Tracht Griechischer Bauern (Timaei Lex. Plat. p. 231. ib. Ruhnk.). Die Dorier sprachen Τίτυρος, und so konnten sie wohl ihre Bauern in Hinsicht auf diese Tracht nennen. Bei den Doriern aber hiefsen gerade die Satyrn Tityre (Schol. Theocr. l. c.), und auch in Italien. Das spräche für beider Identität. Allein derselbe

Scholiast sagt, Tityre sind müſsige Leute, und erinnert uns dadurch an festliche Muſse. Also waren sie ohne Zweifel menschliche Bacchusdiener, die sich dem Dionysischen Zuge anschlossen, besonders Landleute aus gebirgigten Gegenden, wie Lydien (und die Tityre werden bestimmt auch Lydier genannt, s. Perizon. ad Aelian. l. c.). Und als das Andenken an diese Gebirgszüge des Bacchus späterhin durch scenische Darstellungen gefeiert wurde, traten Landleute mit ihren Schaaf- und Ziegenfellen, mit Satyrmasken und Bacchuspfeifen in lustigen Tänzen auf. Sie waren also Bacchusdiener vom untersten Range; auch stellt sie Strabo (l. c. p. 468. 470.) immer zuletzt.

Es wäre übrigens ein voreiliger Schluſs, in dem männlichen Gefolge des Bacchus nur Carricaturen von Landleuten erblicken zu wollen, obgleich von der menschlichen Seite, die der Grieche auch dem Bacchusdienst abgewonnen hatte, etwas Wahres an dieser Ansicht ist, weil die Griechische Volksreligion des bloſsen Sinnes (von den Mysterien abgesehen) nach Sinn und Augenschein urtheilte. Damit ist aber noch keinesweges die symbolische Idee erklärt, welche diesen Wesen zum Grunde lag; denn ihr Ursprung geht in das Gebiet der symbolisch-bildenden Vorwelt und bestimmt nach Aegypten zurück. Jene Pfeife aus Aegyptischer Tempelmusik (s. Eustath. l. c.) ist schon ein Wink, weiter zu sehen.

§. 11.

Fortsetzung. Silene, Satyrn und Faune.

Ausführlich ist über die Silene und Satyrn gesprochen im zweiten Bande der Studien pag. 231 ff. Satyrn und Silene nennt Strabo in der mehreren Zahl neben einander. Späterhin nannte man alte Satyrn

Silene [52]. Nonnus nennt sie Väter der Satyrn (Dionys. XIV. 101 sqq. XXXIV. 140 sqq). Erstere sind Erzieher des Dionysus, letztere dessen Gespielen [53]. In der äussern Gestalt sind sie gleich; beide spitzöhrig und geschwänzt [54] (Dionys. von Milet bei Diod. Sic. III. 71. Studien II. p. 310.). Aber oft erscheint bei den Alten und auf Kunstwerken wenigstens Ein Silen ohne alle thierische Zuthat, nur klein, untersetzt, stumpfnasig und mit der Glatze (Studien p. 311.). Auf den ältesten Kunstwerken erscheint er jedoch zuweilen mit ganz langem Schweife (Lanzi Vasi Tab. I.). Der Unterschied des Alters wird immer beobachtet [55]. Die Pane waren immer gehörnt und ziegenfüſsig (Festus in v. grallatores p. 165. Dac. Nonius II. 161. Lanzi Vasi p. 98. Schwarz l. c. p. 103 sq.).

Der Name der Faunen ist durch die Lateinischen Dichter und die spätere Kunstsprache sehr verwirrt geworden, welche Verwirrung Heyne (antiquar. Aufs. II. p. 53 ff.) und Voſs (mythol. Briefe II. 30. p. 244.) zu entwirren suchten. Faunus war ein weissagender Landesgott von Latium, der nach Verbreitung Arcadischer Colonien in Italien oft von Pan nicht unterschieden wurde. In Rücksicht der Gestalt, sagt Voſs, kommen die Römischen Faune den Panen näher, die Silvane den Sa-

52) Etym. M. in Σειληνοί. Serv. in Virg. Ecl. VI. 14. Oft werden beide Namen mit einander verwechselt. So nennt Xenophon Anab. I. 2. 13. den Silen, welchen Midas fieng, einen Satyr. S. das. Hutchinson. Vgl. Perizon. ad Aelian. V. H. l. c. Davies zu Max. Tyr. Diss. XI. 1.

53) Casaubon. de Satyr. poës. p. 40. vgl. p. 25 und 31. Julian. Caes. p. 308. c.

54) Zuweilen mit Ziegenfüſsen und Hörnern. Schwarz Misc. pol. hum. p. 73 sq.

55) Ein Satyr mit Ochsenbeinen und der Nebris ist in den Antiquités de la grande Grèce grav. p. Piranesi I. pl. XV. XVI.

tyrn (s. Visconti zum Mus. Pio-Clem. T. III. p. 54 sq. Lanzi Vasi p. 98 sqq.). Ein Faunenideal ist im Mus. Pio-Clem. I. tav. 47; ein schöner Satyr das. II. tav. 30. vgl. Pausan. Att. 20. 1. wo von dem berühmten (περιβόητος) Satyr des Praxiteles die Rede ist, für dessen Copie jener gehalten wird. Eben so berühmt war der ruhende (ἀναπαυόμενος) Satyr des Malers Protogenes (Plin. H. N. XXXV. 36. 20.). Ueber Silenusbilder sind nachzusehen: Göde England V. p. 140. IV. p. 52 Beckers Augusteum Tab. 71 und 84. Martini Exc. zu Ernesti Archaeol. liter. p. 138. Mus. Pio-Clem. T. IV. tav. 28. Zoëga in Welckers Zeitschr. f. a. K. I. 3. p. 391. 416 sqq. Böttigers Andeutungen p. 188. Micali l'Italia av. il dom. d. Rom. Tav. XVI. Pellerin Recueil I. tab. 29.

Ein Silenus aber (ὁ Σίληνος, Σείληνος) wird in den alten Schriftstellern, wie in der Kunst, besonders ausgezeichnet; ein Wesen von vorzüglichem Range, Pflegevater des Bacchus, Rathgeber und Lehrer hoher Weisheit, in Leibesgestalt und Handlungsweise mit Beimischung von etwas Komischem, so daſs sich in ihm der Contrast als personificirt darstellt, und die Ironie als sein natürlicher Ausdruck [56]). Die Angaben der Alten über ihn sind sehr fragmentarisch. Schon seinen Namen verstanden die Griechen nicht mehr; das sieht man an den vielen und seltsamen Etymologien, die sie hatten (s. meine Anm. zu Nonn. p. 239). Da dieser ganze Religionszweig orientalisch ist, so müssen wir auf die Nachricht des Pausanias (VI. 24. 6.) achten, wonach man bei den Pergamenern und Ebräern Silenengräber zeigte. Vergleicht man damit die Sagen der Griechen von der Herkunft des Silenus (Studien II. p. 234. 308.), wo er

56) Ueber die Quellen dieses Mythus s. Studien II. pag. 292 ff. Die Hauptstellen sind: Athen. II. 6. Herodot. V. 26. Aelian. V. H. III. 18. Conon. narrat. 1. Pind. Fragmm. p. 73. ed. Heyn.

nach einer Sage gar Bacchus selbst ist, und dann wieder, dafs man schon längst in den Hausgötzen der Patriarchen, den Teraphim, Silenenbilder gefunden, und dafs in dem Siloh (שילה) im Segen Jacobs (Genes. XLIX. 10 ff.) der Silenus oder umgekehrt im Silenus der Siloh nachzuweisen gesucht worden [57]; so wird man, besonders da auch der Esel, wesentlich in der Silenusfabel, überhaupt in dem Bacchischen Mythus häufig vorkommt, nicht verkennen können, dafs wir uns hier auf dem Gebiete orientalischer Religionsideen befinden [58]. Auf Eseln sollte Bacchus und Hephästos nebst den Satyrn in die Gigantenschlacht geritten seyn, die Eselsstimme ward dort Rettung der bedrängten Götter (Eratosth. Cataster. c. 11.), wofür die Esel unter die Sterne versetzt wurden (Aratus Διοσημ. 160. vs. 892. Buhl.). Auch hatte einmal der Silenusesel die Keuschheit der schlafenden Vesta vor dem Priapus gerettet; seitdem haben die Lampen, die Träger der Hausflamme, deren Beschüzzerin Vesta ist, Eselsköpfe, und ein bekränzter Esel führte die Procession der Vesta bei dem Jahresfeste im Junius an (Io. Lyd. de menss. p. 107. Ov. Fast. VI. 311—348.). Redende Esel sind dem Bacchischen Mythus eigen, wie dem Bacchus in Wort und Begriff die Wahrsagung. Silenus der Weissager wird im Mythus vom Esel getragen, und der Weissagegott Apollo hatte bei den Hyperboreern seine Eselsopfer (Spanh. ad Callim. Dian. 280.

57) Bochart Can. I. 18. Ueber die Theraphim s. oben p. 355. Selden de Diis Syris II. pag. 143. 150 sq. 197—208. Bibl. Hagana hist. philol. Class. I. fasc. 3. p. 421.

58) S. die Commentatt. Herodott. I. p. 273 sqq. Mit dem redenden Esel Bileams läfst sich ein redender Esel im Bacchischen Mythus vergleichen: Hygin. Poët. astron. II. 23. p. 473. Stav. Dafs auch der Lacedämonische Heros Astrabacus (Herodot. VI. 61. Paus. Lac. XVI. 6.) hierher gehöre, ist nachgewiesen in den Comm. Herodott. I. p. 258 sqq.

283.). Eine Sage bei Porphyrius [59]) macht den Silenus gar zum Vater des Apollo, welcher vom Python getödtet wurde. Dieser getödtete Apollo ist der Arcadische, der Νόμιος heifst, weil er dort Gesetzgeber gewesen seyn soll. Hier wechseln die Rollen der mythischen Personen wunderbar: der hohe Gott Apollo wird zum sterblichen Dämon, und der unscheinbare Genius Silenus zu dessen Vater. Aber auch Bacchus hiefs der Silenus; wie denn überhaupt im Gebiete der orientalischen Religionen die emanirte Potenz mit ihrer Quelle in den verschiedensten Verhältnissen gedacht wird. Vor der Hand halten wir den Satz fest, dafs in dem aus Phönicien und Hinterasien herüberziehenden Bacchischen Religionszweige das Symbol des Esels mit dem Begriff der Begeisterung und Weissagung von Naturgottheiten und Gebern des Weines eben so sehr hervortritt, als das Stierbild, und dafs unter dem Bilde des Esels und des Eselsgottes Silenus die Apollinische und die Bacchische Religion mit einander befreundet sind, und unter diesem Bilde das Weissagerische beider Religionen vermittelt ist (Studien II. p. 275 ff.). Als Propheten kennt aber der älteste Mythus den Silenus. Schon Herodotus und die Logographen vor ihm wissen von dem gefangenen Silenus, der dem Könige Midas weissagen mufs, der ihm bald von einer zweiten Welt erzählt, bald aller Dinge Anfang besingt, bald dem stolzen Frager zeigt, dafs der Tod dem Menschen besser sey, als das Leben. Da ist er der trunkene Dämon, harmlos frei, die Fluren liebend, mit Kindern spielend und scherzend. Darum trägt er auch den heitern Bacchus sorgsam in seinen Armen. Aber auch

59) De vita Pythag. p. 18 sqq. Kust. vergl. Cic. de N. D. III. 23. p. 616. — Der Name Nomios kann auf Gesetz und Gesang gehen, denn beides bezeichnet νόμος, und von νομός kann es Hirtengott bedeuten; s. Commentatt. Herodott. I. p. 262.

das bedeutsame Schweigen, das sich im symbolischen Tanze nur mimisch äufsert, gehört zu seinem Charakter: ja in ihm ist selbst der Ernst und die Stille des Todes versinnlicht (Studien II. p. 234—260.).

§. 12.

Fortsetzung. Silenus-Acratus oder Chalis.

Das sind die anthropomorphistischen Züge, die der Grieche aus dieser uralten Idee herausgebildet hat, die aber doch ihren symbolischen Ursprung nicht verläugnen. In Athen z. B. sah man in der Capelle des Bacchus Melpomenus, des Singenden, d. i. des Musenführers, die Bildsäulen der Päonischen Minerva, des Juppiter, der Mnemosyne, der Musen und des Apollo, und daneben in der Wand eingemauert den Kopf des Dämon Acratus, des Begleiters des Bacchus (Paus. I. 2. 4.). In Munychia verehrten die Athener einen Heros Acratopotes (den Trinker ungemischten Weines), nach Polemo bei Athenäus (II. 2. p. 149. Schw.). Zu Phigalia in Arcadien hiefs Dionysus selbst Acratophorus (Geber des reinen Weines); so dafs also jene Genien des Gottes in das Grundwesen selber zurückfallen [60]). Bei den Athenern hiefs der ungemischte Wein (ἄκρατος) Chalis (χάλις, Schol. Apollon. I. 473.). Da nun jener Genius offenbar davon den Namen hatte, so haben sie ohne Zweifel auch ihn so genannt; ja Eustathius (ad Odyss. III. p. 132. 14.) sagt ausdrücklich, dafs Dionysus selber Chalis hiefs, also Gott und Gottesgabe auch hier wieder Einen Namen hat. Er hiefs aber so als Geber des besinnungraubenden Wundertrankes, dem

60) Zoëga (Bassiril. I. p. 32 sq. de Obeliscc. IV. 2. 3. pag. 487. 495. Not. 81 — 83. und Abhandll. herausg. v. Welcker p. 26 sq. Not.) nimmt das Wort Acratos richtig für den Attischen Namen des Silenus.

man im **reinen Weine** das Trankopfer brachte, als dem **guten Geiste** (Athen. XV. 5. p. 459. Schw. Diod. IV. 3. ib. Wess.). Diese Opfer hatte schon Aeschylus *σπονδαὶ χαλίκρητοι* genannt (Eustath. l. c.), denn sie galten dem Chalis, das eben nichts Anderes sagen wollte, als *Λυαῖος*, **Löser, Freigeber** [61]), welcher Geist und Leib und der Zunge Fesseln lösete, von *χαλᾷν*, welches Wort die Philosophen vom Freiwerden der Seele aus den Banden des Leibes brauchen [62]). Aber es bezeichnete auch Fessellosigkeit und Ausgelassenheit, welche eine Folge des Rausches ist. Daher hiefs eine orgiastisch rasende Frau *χαλιμάς* und *χαλιμία* (Etymol. m. und Hesych. I. p. 207. II. p. 587. ib. intt.). Es vereinigen sich also in der Benennung **Chalis** Bacchus, Silenus, die Baccha und die personificirte Trunkenheit, Methe (Eustath. ad Odyss. XVII. 210. p. 625. l. 3 sqq. Athen II. p. 38. C. p. 45. Schw. vgl. XI. p. 464. und Philochori Fragmm. p. 22 sq. ed. Siebelis).

In der Bacchuscapelle zu Athen sah man aber blofs ein Gesicht von dem Genius Acratus-Chalis in die Wand eingesetzt. Pausanias (Phoc. 19. 2.) spricht auch von einem Gesicht des Dionysus, das die Methymnäer anbeteten. Es war von Oelbaumholz, und hatte gar nichts von Griechischen Götterbildern. Auch die Nymphen zu Athen waren ausgeziert mit **Masken** vom Juppiter Silenus, dem Vorsteher des feuchten Elements, und des Pan, des Befruchters der Wälder. Die Maske des Silenus

61) Casaub. ad Athen. I. p. 85. Andere Erklärungen s. bei Eustath. ad Odyss. XXI. 293 sqq. p. 760 sq. vgl. Athenaei Epitome L. II. pag. 38. E. T. I. p. 147 Schw.

62) Wytt. ad Plut. de S. N. V. p. 119. So war Bacchus auch Urheber der Freundschaft, die aus dem Genufs seiner Gabe entsteht. Plut. Sept. Sap. Conviv. p. 156. C. p. 616. Wytt. Auch Sohn der **Lethe, der Vergessenheit,** heifst er; Plut. Sympos. VII. 5. pag. 705. B. p. 903. Wytt.

kommt auf mehrern Bildwerken vor und hat Bezug auf Dionysus Tragoedus und auf scenische Vorstellungen, woran wir auch bei dem singenden Bacchus denken müssen. Das ist die Griechische Seite. Das Fremdartige an dem Dionysuskopfe der Methymnäer aber, und der Umstand, dafs die Aegyptier den Vater der Götter oft blofs als Maske vorstellten (Zoëga de Obel. p. 487. 459. Bassiril. I. p. 32.), mahnt uns wieder an das ägyptisirende Athen und an den Dionysus vom Nil her [63]).

Aus dem Wasser gehen alle irdischen Dinge hervor; in der untern Sphäre ist die wallende Feuchtigkeit und die treibende Erdkraft zusammengebunden, wovon der Krug, der die gute Gabe fafst, das natürliche Bild ist. Darum wird der gute Gott als Erd- und Wasserpotenz zum Kruggott. Das ist Canobus oder der alte Serapis. Das ist auch Dionysus der Erdgott (χθόνιος). In den Wassern hausen die Prophetengeister, Proteus, Glaucus u. s. w. Daher weissagt Serapis zu Canobus, wie Bacchus in Thracien und am Schlunde zu Delphi. Das trifft nun auch im Silenus zu. Er heifst der Nymphe Sohn, bald Gemahl der Najade, bald Sohn der Erde, bald aus Uranus Blut entsprossen, bald Vater des Apollo. Er ist Weissager, er weissagt am See als begeisterter Eselsgott, und der redende Esel (Hyg. poet. astr. II. 23.) trägt den Dionysus über den See zum Kesselorakel Juppiters *hinüber*. Also wieder Dionysus-Silenus-Juppiter. Aehnlich dem Kruggott Canobus kam Silenus als der dickbäu-

63) In Aegypten lehrte man von einem Gotte, der als Lichtschaffer und Schöpfer Amun, als bildender Künstler Phthas, als Wohlthäter Osiris sey (τὸ ἀγαθοποιόν, Plut. de Is. p. 368. B. p. 501. Wytt). Also in der Aegyptischen Thebe ein Amun-Osiris, wie zu Athen ein Juppiter-Silenus, und ein guter Gott, ἀγαθοποιός, wie in Hellas ein guter Geist, ἀγαθοδαίμων, ein guter Dionysus.

chige Zwerggott aus Aegypten, wo der Zwergdämon Gigon herkam, der auch ausdrücklich Dionysus heifst, das personificirte Frohlocken über dem Schöpfungswerk (s. oben p. 346 f).

Diese Mythen alle, deren bestimmter Sinn wohl nicht auszumitteln ist, sind kosmogonischer Art. In diesem Sinne hatte Porphyrius (ap. Euseb. P. E. III. Studien II. p. 257 sqq.) den Silenus aufgefafst. Er war ihm das Symbol der Bewegung, die vom Welthauch ausgeht und zur Weltentstehung nothwendig mitwirkt. Man könnte den Silenus die halbverkörperte Weltseele nennen, die Formlosigkeit im Streben nach der Form; den feuchten Odem, der nach Aegyptischer und alt-Jonischer Lehre die Sterne nährt, wie denn Silenus auch im Mythus das Erdfeuer (den Dionysus, Hyg. l. c.) rettet. Er könnte also die Präformation des Bacchus heifsen, oder der Stoff und das Streben, woraus die bunte Welt des Dionysus wird [64]). Darum ist auch oft die blofse Maske sein Bild, und die Silenusmaske ward ohne Zweifel in alten Tempeln auch bei scenischen Darstellungen der Kosmogonie gebraucht. Darum heifst er bald sein Pflegevater, bald Bacchus selber [65]); ist aber ursprünglich mit ihm Ein Wesen. Als Chalis-Acratus

64) Nach Sickler im Cadmus p. CVIII. ist Silenus שִׁלֵּן־עֹז die vollendete, Lob und Dankopfer bringende Kraft (Orph. Hymn. 53. 4.); die Satyrn (CVII.) כְּתוּרֵי Symbole der Verbergung oder Verhüllung. Die Entwickelung dieser Ideen s. bei ihm selbst.

65) Kunstdarstellungen des Silenus, z. B. des gebundenen, s. bei Lanzi (Vasi p. 144.); mit einem Schilde bei Zoëga Bassiril. I. n. 7. Winckelmann Monn. ined. pag. 51. Statt des Schildes aber legt man auch dem Bacchischen Gefolge, und besonders ihm, den hohlen Becher bei: Aristid. Διονυσ. p. 29. Jebb. Aristot. Poetic. XXI. 12. pag. 55. 166. Herm. Wytt. ad Sel. Hist. Grr. pag. 375. Nonn. IX. 125.

hat er und Bacchus die Methe, die personificirte Trunkenheit, zur Genossin. Diese nennt den Dionysus beim Nonnus (XIX. 27.) mit Recht Vater, Gatten und Sohn zugleich [66]).

Auch Maron (Μάρων) wird unter des Bacchus Gefährten ausgezeichnet. Schon Homerus (Odyss. IX. 197.) kennt ihn als des Euanthes Sohn; wonach er also des Dionysus Enkel von der Ariadne wäre. Hesiodus nennt ihn Oenopions Sohn, Nonnus Sohn des Silenus (s. meine Anm. zu Nonn. pag. 247 sq.). Jener Oenopion, des Dionysus Sohn, hatte die Bewohner von Chios die Anpflanzung des Weinstocks gelehrt (Eust. ad Odyss. II. 340. p. 101. Bas. und besonders über ihn zu IX. 197. p. 347.).

Sogar der blühende Weinstock war in diesem Alles belebenden Mythus zur Person geworden. Es war Ampelus (Ἄμπελος), einer der jüngsten Begleiter des Dionysus, dessen Namen wir, als eines Satyriscus mit dem kleinen Schweife, nur bei Nonnus finden (s. meine Note zu Nonn. X. 178. p. 242—244. vgl. Winckelmanns Werke n. A. VII. pag. 437. Homer. Briefe von Creuzer und Hermann p. 218.).

§. 13.

Pan, die Pane und Panisken.

Die Pane sind die Krieger des Bacchus. Wo es Ernst gilt, treten sie hervor (s. Abb. zur S. u. M. T. VI. 1. LII. 1.); bei Processionen wurden sie gewöhnlich weggelassen, z. B. in jener des Ptolemäus und in der zu

66) Mit dem Silenus verbunden erscheint sie auf einem Kunstwerk bei Pausanias (VI. 24. 6.), in einer Gruppe von Praxiteles mit Bacchus und dem berühmten Satyr bei Plinius (XXXIV. 19. 10.). Vgl. Paus. II. 27. 3. Zoëga Bassiril. nr. 71. 72. Hier ist sie an einer Hauptbinde kenntlich, die gegen den Kopfschmerz schützen sollte, wie der Amethyst (ἀμέθυσος). S. meine Anm. zu Nonn. p. 261 sq. ib. laudd.

Rom (bei Dion. Hal. VII. fin.). Der Vater Pan selbst aber war im Bacchischen Religionssystem eine ständige Person, und er erscheint auf Bildwerken dem Dionysus in vielfältigen Lagen zugesellt. Der Name Soldat des Bacchus wird ihm ausdrücklich beigelegt. Dionysus selbst aber hat auch einen Beinamen des Ares, Ἐνυάλιος (s. Macrob. Sat. I. 19. vgl. Mazocchi ad Tabb. Heracl. I. p. 138.). Als Mitstreiter war Pan schon dem Osiris beigesellt (Diod. I. 18). Er ist auch bei Nonnus (XXXII. 277.) mit auf dem Indischen Zuge. In der mythischen Kriegsgeschichte (Polyaen. I. 2) ist er des Bacchus Feldhauptmann, der durch jenes wilde, vom Wiederhall vervielfachte Geschrei das Bacchische Heer rettet; woher die nächtlichen Schrecknisse, die ohne Grund Kriegsheere verwirren, Panische heifsen [67]). Dafs die Grundlage jenes Mythus alt ist, ergiebt sich aus dem Homerischen Hymnus auf Pan (H. XIX.); dafs der Ursprung orientalisch ist, geht aus den astronomischen Mythen hervor.

Pan war auf dem Ida mit Zeus erzogen. Im Titanenkriege stand er seinem Milchbruder bei, besonders durch den Panischen Schreck, der die Titanen in die Flucht jagte (Eratosth. Cataster. c. 27.). Darum versetzte ihn Zeus als Steinbock unter die Sterne. Weil er aber die Muschel, aus der er sich eine Trompete gemacht, im Meere gefunden, hat er zum Zeichen des Fundes den Fischschwanz. Hier sind wir schon auf astronomischem Gebiete. In die Aegyptische Sphäre weisen uns Apollodorus (I. 6.) und Hyginus (Poet. Astr. II.

67) Polyaen. l. c. Auctor de incredib. XI. p. 89. ed. Gal. (in Opuscc. myth.) Hygin. Poet. Astr. II. 28. ib. intt. p. 480. Staver. — Bochart leitet seinen Namen von פָּן, ein durch Schreck Betäubter, her; Sickler (Cadm. p. CIX.) von בָּנָה bauen, also Erbauer, Bildner, Zeuger; Zoëga (Abhh. p. 259.) aus dem Aegyptischen, wo An (mit dem Artikel Pan) einen Affen bedeute.

25). Nach ersterm stand Aegipan dem Zeus gegen den Typhon bei; letzterer berichtet: Pan habe die Titanen mit Seemuscheln geworfen, und als die Götter in Aegypten vor Typhon geflohen, sey er, halb Ziegenbock halb Fisch, ihm im Nil entronnen nach der Sage der Aegyptischen Priester, und dann unter die Sterne versetzt worden.

Wie die Aegyptier den Pan genommen, ist oben (p. 97. und p. 157.) nachgewiesen. Von Verbreitung seines Dienstes in die Nachbarländer finden sich Spuren bei den Samaritanern (Selden. de Diis Syr. Prolegg. p. 54.). Ja sogar in Indien hat man ihn auf Monumenten, selbst mit seinem Aegyptischen Namen Mendes, nachgewiesen (Anquetil Zendav. I. p. 249.) [68]. Die rechte Aegyptische Pansstadt war die dem Gott auch gleichnamige Chemmo (Chemmis, Panopolis, Diod. I. 18. jetzt Achmin). Das war jener grofse achte Cabire, der Phönicische Esmun, der in Chemmis mit dem Hermes ithyphallicus zusammenfällt, und wie dieser Pelasgische Gott abgebildet wurde (Steph. Byz. v. Πανὸς πόλις). Er führte eine Peitsche, die er gegen die Luna ausstreckte. Es war ein Bild der Sonne. Die Peitsche ist Bild der Herrschaft Wir haben also in Chemmis eine Verbindung von vier merkwürdigen Gottheiten, von Pan, Hermes, Osiris (Sonne), Isis (Mond). Auch Perseus wurde zu Chemmis vorzüglich verehrt (Herodot. II. 91.). Astronomisch deutend können wir also sagen: Pan ist mit Perseus local vereinigt, weil beide Wesen auch am Himmel verbunden sind. Beide gehören dem Frühlingsäquinoctium an. Isis ist dem Pan und den Panen beigesellt, weil der Mond in gewissen Perioden den Constellationen des Perseus und des Ziegenträgers (Fuhrmanns)

68) Vgl. über Mendes, welcher Name wahrscheinlich die vis prolifica bedeutet, den Manetho bei Syncellus p. 54. Münzen bei Zoëga Numi Aeg. Imperat. p. 117. 215.

entspricht, nämlich wenn der Mond voll ist im Stier, und die Sonne im Scorpion steht, d. i. wo Osiris stirbt (Dupuis Orig. III. p. 440.).

Welche Stelle nahm nun Pan im Aegyptischen Göttersystem ein? Der ganze Mythus des Pan dreht sich um zwei Sternbilder, um den Steinbock in der südlichen Sphäre, und um den Fuhrmann in der nördlichen. Daraus erklären sich seine Verbindungen mit Zeus-Ammon und mit Osiris-Bacchus. Pan und Zeus sind Milchbrüder, die säugende Ziege aber und der Ziegenträger sind in den Frühlingszeichen, wo Amun das Aegyptische Jahr eröffnet; die Verbindung mit Osiris-Dionysus aber geschieht durch den Stier, denn dieser ist ja der Stiergott. Pan aber ist nicht blofs des Bacchus Begleiter, sondern, so gut wie Silenus, zuweilen auch Ein Wesen mit ihm (Diodor. bei Euseb. Pr. Ev. II. 1.). Das Verbindungsglied ist immer die Sonne; Pan ist ja auch die Sonne (Macrob. Sat. I. 21.). Juppiter-Ammon ist die Sonne im Frühlingswidder, Osiris-Bacchus im Frühlingsstier und Pan die Sonne im Fuhrmann (Dupuis l. c. p. 422 sqq.).

Es war also Pan dem Aegyptier das befruchtende Naturprincip, das in der Frühlingsgleiche sich offenbart, wenn die Sonne, der grofse Demiurg, sich im Zeichen des Stiers mit dem Sternbilde der Ziege und der Zicklein, welche auf dem Stiere stehen, vereinigt fand. Da verbindet sich der belebende Feuerhimmel mit der Erde, da ergiefst sich das Horn der Amalthea mit guten Gaben. Darum heifst und ist auch Pan der gute Gott, wie Silenus-Dionysus.

§. 14.

Fortsetzung.

Daher denn auch sein doppeltes Walten: auf Erden und im Himmel. Ueber der Sphäre des Mondes ist er

Princip der Bewegung (Cornut. de N. D. c. 27.); unter dem Monde ist er der Besaamer, der die Wälder befeuchtet von oben herab, und Nahrung giebt für die Thiere. Darum heiſst er auch πολύσπορος (Anthol. Gr. II. p. 515. p. 215. ed. Jacobs.), und steht in den Nympheen neben dem belebenden Erdhauch Silenus. In beiden Beziehungen kann er nun Sohn des Hermes heissen (s. Cic. de N. D. III. 22. p. 609 sq. ib. Dav. et Cr.); Lebensquelle der Leiber und Vorzeichner der kosmischen Gesetze [69]).

In der Betrachtung des Weges, den dieser Mythus zu den Griechen genommen, leitet uns vorzüglich Herodotus (II. 46. 145 sq. vgl. Larcher Chronol. p. 359.). Er sagt, die Griechen machen ihn zum jüngsten Gott, d. h. sie haben ihn am spätesten von den Aegyptiern bekommen; er ist für die Griechen des Hermes und der Penelope Sohn und erst 1260 v. C. G. geboren. Ungeachtet er in die erste Ordnung der acht gröſsesten Aegyptischen Götter gehört, ist er den Griechen doch nur ein junger Halbgott.

Herodotus giebt ohne Zweifel bloſs die herrschendste Genealogie des Pan an. Der Homeride kennt den Hermes als Pans Vater und eine Nymphe, des Dryops Tochter, als seine Mutter (Hymn. in Pan. 34). Epimenides (Schol. Theocr. I. 3.) nannte ihn des Zeus und der Callisto Sohn, so daſs Arcas und er Zwillingsbrüder sind. Bei Apollodorus (I. 4. 1.) ist Zeus sein Vater, aber Hybris (oder Thymbris), eine Nymphe, seine

69) Tiedemann in den Memoires de la societé d'Antiquités de Cassel T. I. p. 165 sqq. und Voſs in den mythologischen Briefen II. p. 78 ff. nennen den Pan einen Arcadischen Hirtengott, in welchen erst späterhin aus Vorliebe für gewisse Schuldogmen jene Vorstellungen hineingelegt worden seyen. Das Folgende mag, selbst mit Aufgebung der äuſsern Beweise, die Ursprünglichkeit der oben angedeuteten Ideen darthun.

Mutter. Aristippus Arcadicus (Schol. Theocr. l. c.) nennt auch den Zeus seinen Vater und seine Mutter die Nymphe Oeneïs. Ebendaselbst aber (123.) steht auch, Oeneïs oder Nereïs sey die Mutter und der Aether der Vater: endlich heifsen auch Uranus (der Himmel) und die Erde Pans Aeltern.

Nächst dem Homeriden hat Pindarus vom Pan sehr bedeutsam gesungen. Er kannte ihn als πάρεδρος (Beisitzer) der Rhea (Schol. Pind. Pyth. III. 139.). In dem berühmten Skolion: 'Ιὼ Πὰν 'Αρκαδίας u. s. w. (Anthol. I. p. 89. Jacobs. Anal. I. p. 156.) wird er als Tänzer gepriesen. Das wufsten (sagt Aristides Orat. T. I. p. 29. Jebb.) auch die Aegyptischen Priester. Bei Aristoteles (Rhet. II. 24.) singt Pindarus von ihm: die Olympier nennen den Pan den gestaltenwechselnden Hund der grofsen Göttin. Pan soll darum dem Dichter besonders hold gewesen seyn, auch einmal eine Ode des Dichters nachgetanzt haben (Pind. Fragmm. p. 50. ed. Heyn.).

Dieselbe Verbindung, die sich hier zwischen dem Tanz und dem Wort des Dichters zeigt, verbindet auch im alten Göttersystem das Urwort Hermes und den Tänzer Pan (vgl. Plato Cratyl. p. 85. Heind. Phaedr. p. 307. Heind.). Plato spricht von dem doppelten Wesen der Rede, und nennt den Pan des Hermes doppeltgestalteten Sohn, den Kunstreichen im Reden. Die obige Benennung Hund erinnert nothwendig an seinen Vater, den hundsköpfigen Anubis-Hermes, den Genius des Hundssterns, den Vorläufer der Segen bringenden Götter. Was aber des Vaters ist, das übt der Sohn, und so rückt Pan in den Fixsternhimmel hinauf, und zeichnet als Sirius die Bahn den übrigen Sphären vor, beschreibt mit Sternenschrift die Charaktere des Himmels, ordnet das Jahr, übt und weiset als hoher Tänzer die Chöre der Planeten, und als solcher begleitet er Rhea, die grofse Göttermutter. Darum heifst

sein Vater der Aether, darum heifst er Sohn des Himmels und der Erde, und Milchbruder des Zeus; daher seine Liebe zur Nymphe Syrinx, die, in Schilf verwandelt, von dem Künstler Pan zur Hirtenflöte mit sieben ungleichen Röhren gebildet wird (s. meine Note zu Nonn. p. 246. und die Ausleger zum Hygin. p. 389. Stav.). Diese ist das Bild der Harmonie, wovon die Sonne die Seele ist. Die sieben Pfeifen sind die sieben Planeten; die kürzeste entspricht dem Monde, die längste dem Saturnus. (Die siebenröhrige Panspfeife ist auch das Vorbild der Lyra des Apollo.) Ein Hauch des Feueräthers und der Sonne geht durch die sieben Planeten und bewirkt jenen Accord der sieben concentrischen Sphären. Das ist der Siebenlaut, die sieben Aegyptischen Urmächte (s. oben p. 144 ff.); die achte dazu ist Pan; daher heifst er Eschmun, Schmun (שְׁמִינִי), der Achte, der grofse Gott von Chemmis, der Künstler des redenden Tanzes (s. die kosmologische Ansicht auch im 11. [10.] Orphischen Hymnus). Vom Ton und Wiederhall her heifst er auch der Echo Gemahl (Anthol. gr III. pag. 215. ed. Jacobs.). Anspielungen auf sein eigentlichstes Wesen liegen auch in den Mythen, dafs er der Gemahl der Pitho, der Eupheme (durch sie Vater des Krotos, der als Schütze unter den Sternen glänzt) und ein Milchbruder der Musen heifst, endlich Vater der Jynx, des Liebeszaubers; so dafs er als Sohn des Tausendkünstlers Hermes nicht von seines Vaters Art läfst. Er ist der Proteus vor Proteus, wie Ulysses, der vielgewandte, vielversuchte, welchen (diesen gewandten Schiffer) sogar ein Mythus zum Vater des Pan (von der Penelope) macht (Schol. Theocr. I. 123), so wie Duris von Samos (beim Tzetz. ad Lycophr. 772.) berichtete, Penelope habe den Pan mit allen ihren Freiern erzeugt. Es ist hier so wenig wie im Homerischen Hymnus ein blofses Wortspiel mit dem Namen πάν, πᾶν,

es liegt dabei eine Erinnerung an den Aegyptischen Himmelsgott zum Grunde, der aller Planeten Licht und aller Sphären Töne in sich aufnimmt und zusammenfaſst.

§. 15.

Er ist aber selbst wieder in eine höhere Einheit aufgenommen und geht von ihr aus. Seiner Mutter Oeneïs Name läſst sich nämlich ableiten von Οἴνη, Οἰνή, Jonisch Eins (Phot. Lex. v. οἰνίζει, Hesych v. οἴνη ib. intt. pag. 730. Alb. Daher oenus, unus, wie poena, punio.). Das wäre also eine Unio, eine Monas, die bei den Pythagoreern personificirt war, und, wie ein Gott, ὑπεριονίδης hieſs, wie die intelligible Sonne (ὁ νοητὸς ἥλιος). Ob sich nun dieſs gleich weiter ausführen lieſse, so ist es doch nicht einmal nöthig, auf dieser Ableitung zu bestehen; denn die Einheit ist schon im Vater Zeus und im Aether gegeben, wenn auch Oeneïs Weinnymphe bleibt. Ist dieſs, so ist ihr Sohn, der Hundsstern Pan, natürlich dem Weine günstig, er ist ja des Dionysus Gehülfe. Aber auch als ihm ungünstig wurde der Ziegengott von den Phliasiern im Peloponnes betrachtet, welche ein Ziegenbild sehr eifrig verehrten, weil das Sternbild der Ziege bei seinem Aufgange den Weinstöcken schade (Paus. Cor. 13. 4.). Daher, und weil der Bock die Rebe benage, opferte man dem Bacchus anderwärts die Böcke (s. meine Note zu Nonn. p. 203.); wogegen sich die Mendesier sehr hüteten, Ziegen zu schlachten, diese leibhaftigen Bilder ihres Sonnengottes im Zeichen der Ziege, und des Gebers aller guten Jahresgaben (Herodot. II. 42.). So gab das Volk seinem Sonnen- und Sterndienste an verschiedenen Orten verschiedene Wendung. Die höhere Astrotheologie der Priester umfaſste alle diese Ansichten in einer höhern Erkenntniſs.

Ist nun Pan des Aethers Sohn von der Oeneïs oder der Nereïs; so heiſst dieſs: er ist der Himmel in Vermäh-

lung mit der feuchten Erde. Ueber ihm sind im Aegyptischen System das Urnafs und der erste Odem Phthas, die Urfinsternifs Athyr und Kneph das Urlicht (Görres Mythengesch. p. 369.). Er ist in dieser Beziehung der dritte Erzeuger, der dritte Phallusgott, und unter ihm in dieser Reihe gedacht sind Sonne und Mond als die vierte Potenz, die die grofse Achtzahl beschliefsen. Nun heifst Pan auch des Silenus Vater (Serv. ad Virg. Ecl. 6). Silenus aber ist die Weltseele im Uebergang zur Verkörperung, die Erdseele namentlich und die Vorbildung des Bacchus, welcher dem Proteus befreundet, ja als der Wechselnde, der Beherrscher des bunten Reiches der Sinne, selbst Proteus ist. Aber Pan ist auch selbst Proteus: er geht durch alle Sphären bis unter den Mond herab, und hauset selbst im Abgrunde des Meeres. Denn die Schildkröte ist das heilige Thier des Pan (Paus. Arc. 54. 5.), und die Pansmuschel tönt aus der Tiefe dem Eselsgeschrei des Silenus entgegen. Also durchdringen sich auch hier wieder die drei Wesen Pan, Silenus, Dionysus, und lösen sich gleichsam in einander auf. Nach metaphysischer Scheidung kann man sagen: was das eine dieser drei Wesen potentiâ ist, das ist das andere actu. Aber je menschlicher der Mythus wurde, einen desto gehaltenern Charakter erhält jeder dieser Götter. Da ist Silenus der stille Dämon, der im schweigenden Tanze sich von dem rauschenden Gefährten unterscheidet, während Pan, auch Dämon und Weissager, nicht immer freundlich, sondern oft schreckhaft ist, so dafs die Hirten in der Mittagsstunde, in der heiligen Stunde des Passchlafes, nicht wagen, auf ihrer Flöte zu blasen (Theocr. I. 15 sqq.), und der Urheber der Schrecken der Nacht. Darum unterschied denn auch Mythus und Theorie mehrere Pane, gleichsam theoretische Erklärungen über die Stufe, die Pan in der Aegyptischen Theolo-

gie einnahm [70]). Und so müssen wir auch in folgendem Theorem (Io. Lyd. de menss. p. 118.) etwas uralt Symbolisches erkennen, wenn auch Form und Zusammenordnung der Bilder im Einzelnen willkührlich erscheinen mag: »Pan ist des Kronos und der Rhea Sohn, d. i. aus dem νοῦς und aus der unendlichen fliefsenden Materie wird dieses Weltall, πᾶν.« Dieses Pans-All nun wird als körperliches Ganzes so ausgedeutet: »Seine Hörner sind die Sonnenstrahlen und Mondshörner; sein Gesicht ist roth, wie der Feuerhimmel; die Nebris auf seinen Schultern ist der bunte Sternenhimmel, seine rauhen Thiertheile unten bezeichnen Bäume, Sträucher und das Gewild in den Wäldern u. s. w.« [71]).

Werfen wir noch einen Blick auf den Griechischen Mythus, so finden wir den Pan besonders in Arcadien einheimisch [72]). Aber auch im Volksglauben ist die Bedeutung alter Priesterlehre nicht ganz untergegangen. Auf Arcadischen Münzen erscheint Pan ohne Ziegenfüfse und ohne Bart mit dem Pedum oder auch der siebenöhrigen Pfeife (Pellerin Recueil T. I. pl. 21.). Eben so menschlich, nur mit einem Hörnchen auf der Stirne, erscheint er auf einer Münze von Messana (Abb. zur S. u. M. T. IV. nr. 4. Erkl. p. 19.). Er war den Griechischen Hirtenvölkern zunächst πάων d. i. patriarchalischer Vorsteher des Hauses und der Heerden, er ist besonders in dem feuchten Arcadischen Gebirgskessel der

70) S. Cic. de N. D. III. 17. p. 558. ib. Cr. und III. 22. p. 609 sq. ib. Dav. et Cr.

71) Schol. Theocr. I. 3. Serv. ad Virg. Ecl. II. 31. X. 27. Sil. Ital. XIII. 332. Macrob. Sat. I. 22. Andere Philosopheme über den Pan s. bei Porphyr. ap. Euseb. Pr. Ev. VI. p. 114. Albricus Philos. c. 9. p. 914. Stav. (Mythogr. Lat.), Cornutus c. 27. Isidori Origg. VIII. c. 20.

72) Zoëga's Ansicht von ihm s. in seinen Abhh. p. 28. Not. 75. und p. 258 f. Bassiril. LXXVII. not. 4.

Berggott und Heerdengott, der die Hirtenlieder auf der Rohrpfeife erfunden hat und zuweilen bläst (Paus. VIII. 38. 8. und 36. 5.). Da scheint denn freilich der grofse Führer der Himmelsheere, Chemmo oder Esmun, ganz vergessen, der mit Einem Hauche alle sieben Sphären beseelt und ihr Chorführer ist, der, nach dem Vater Sirius (Herm-Anubis) blickend, den Jahresreigen der Planeten lenkt, der als Centralfeuer aus der Tiefe des Himmels und der Erde dem Aegyptier wie dem Phönicier aufgieng. Doch auch der Arcadier erkennt im Pan, nach seiner Art, den ewigen Feueräther noch. Bei Pausanias (VIII. 37. 8) erscheint er in einem Arcadischen Tempel als ein Gott des ewigen Feuers, dessen Prophetin (die Nymphe Erato) den Sohn jener Callisto zum Manne hat, die als Bärin mit ihren strahlenden Sternen am Nordpol nimmer dem Blick entschwindet (Iliad. XVIII. 487 ff.). Auch zu Olympia stand der Altar des Pan, worauf Tag und Nacht das Feuer brannte; »und die Eleer (sagt Pausan. V 15.) bringen auch dem Libyschen Gotte, ingleichen der Ammonischen Here und dem Hermes, der Parammon heifst, Trankopfer.« Also als Sohn des Thebaisch-Libyschen Hermes hat Pan sein ewiges Feuer, ist Beisitzer der Vesta (s. Paus. l. c.), der Göttin des ewigen Feuers. Auch die Athener kannten ihn als Feuergott, und als eine Heilflamme, die ihnen zu rechter Zeit (bei der Schlacht bei Marathon; Herodot. VI. 105.) aufgegangen war, dem sie jährlich Opfer brachten und einen Fackellauf hielten, ihm und dem Prometheus zugleich, den beiden Feuerbringern vom Himmel her, wobei an Leben und Tod und an den im Menschen glühenden höhern Funken gedacht wurde (Lucret. II. 78. ib. Creech.). Bei Allem dem haben wir an den Sternenhimmel zu denken und an den Sonnengott Pan, welches ein Monument bei Winckelmann (Descr. des

pierr. grav. de Stosch p. 204. nr. 1232) aufser Zweifel setzt [73]).

§. 16.

Von den Musen.

Sie gehören in den Kreis der Orphisch-Bacchischen Religionen, denn ihr Dienst ist aus dem Schoofse der Apollinisch-Bacchischen Priesterschulen in Thracien und Macedonien ausgegangen. Wir kennen eben so gut einen Dionysus-Musagetes (s. meine Anm. zu Nonn. p. 212.) als einen Apollo Musagetes [74]). Zwei Erklärungen, warum Pans Sohn Crotus (von der Musenamme Eupheme) von Zeus als Schütze unter die Sterne versetzt worden sey [75]), mögen spätern Ursprungs seyn; es liegt doch die alterthümliche Ansicht zum Grunde, nach welcher astronomische Verhältnisse nach musicalischen betrachtet, und die grofsen Sternengötter, wie Pan, Juppiter u. s. w., mit den Erfindungen in Gesang und Musik in Verbindung gesetzt wurden.

Merkwürdig ist auch der gemeinschaftliche Gottesdienst, den in Arcadien Hermes mit Apollo und mit den Musen hatte (Paus. Arc. 32. 1.). Von der Verbindung des Hermes und der Musen findet man noch auf

73) Pan bläst vor einem Altar, auf dem ein Feuer brennt, auf der Hirtenpfeife. Ueber dem Altar erscheint ein Stern. Ein Ziegenbock lehnt seine Vorderfüfse auf den Altar. Das Ganze umgeben die zwölf Zeichen des Thierkreises. — Auch mit den Mysterien war Pan in Verbindung; s. Pellerin Recueil T. I. p. 134. Musée Napoléon T. II. nr. 29. 30. — In die menschliche Geschichte trat Pan auch noch späterhin ein, durch einen Passchrecken für die Macedonier gegen die Gallier; Paus. X. 23. 5.

74) Vgl. auch Diod. I. 18. IV. 4. Eustath. ad Odyss. p. 1816. Ovid. Fast. V. 79. Auf dem Basrelief in den Abb. zur S. u. M. VI. nr. 1. sind auch drei Musen in der Nähe des Bacchus.

75) Sositheus ap. Eratosth. Catast. 28. vgl. Hygin. Poet. Astron. II. 27. und Caesii Coelum astronomico-poet. p. 84—89.

Denkmalen Spuren (Mus. Florent. T. I. p. 143.). Aber auch die Sprache führt darauf. Des Hermes Mutter ist Maja (Μαῖα) d. i. Mutter, Hebamme, Sucherin. Diese Begriffe fließen aus dem Stamme μάω, ich suche, forsche: daher μαίω. Beides, so wie μόω, bezeichnet das Sinnen, das Suchen in der Stille und Tiefe; dann das stille Wirken und Bilden, im Mutterschooſse und in Gedanken (Eustath. ad Odyss. XIV. 435. 482. p. 552.). Keinen andern Ursprung aber hat Wort und Begriff der Muse (Μῶσα, μοῦσα von μῶσθαι) [76]. So erklärte schon Plato im Cratylus (p. 406. p. 77. ed. Heind. vgl. Hemsterh. in Lennepii Etymol. L. Gr. pag. 421. 434. Cornut. de N. D. c. 14. die Ausleger zu Xen. Mem. S. II. 1. 2. Wess. ad Diod. IV. 7. Toup. in Suid. II. p. 303. ed. Lips. Procl. ad Cratyl. p. 109. ed. Boisson.). Jene Maja also, die vom Vater her aus dem Aether, von der Mutter aus dem Ocean abstammte, die als Führerin des Plejadenchors den Regen vorbedeutete, und mit ihren Schwestern den Schiffern ein bedeutendes Sternbild war, sie, die Nymphe, die mit ihren Schwestern den Sonnenstier und den Stiergott aus der feuchten Tiefe, Dionysus, mütterlich (auch μήτηρ hat denselben Wortstamm: Eust. ad Od. XIX. 482. p. 708.) genährt und auferzogen hatte — diese Maja konnte auch Muse heiſsen. Aber nicht bloſs sie konnte so heiſsen, sondern alle ihre sechs Schwestern, ja alle Nymphen insgesammt, und sie hieſsen so (s. Fragmm. Historr. antt. Grr. p. 156. Schol. Theocr. V. 149. VII. 92. Hesych. et Suid. v. νύμφαι.).

76) Etymol. M. p. 534. ed. Lips. Sickler im Cadmus p. LXXXVIII. leitet Μοῦσα vom Ebräischen משא (Mosah) her, der Ausspruch, Spruch, dann Gesang, Μαῖα aber von מאויה der Wille. Auch die alte Dreizahl der Musen: Μνήμη, Ἀοιδή und Μελέτη, erklärt er dort aus מנע festhalten, ידע wissen, מלה, Wort, Spruch, Rede.

Besonders aber heifsen Nymphen Musen, in so fern sie die Inhaberinnen der begeisternden Quellen sind [77]. Daher denn jene Vorstellungen von den begeisternden Musenquellen, Hippocrene, Aganippe u. dgl. Diese Ideen liegen auch zum Grunde, wenn der Römer von der im Flusse Numicius wohnenden Anna Perenna spricht, von der Nymphe Egeria und den Musen (besonders Einer: Tacita, die Stille, Plut. in Numa c. 13.), bei denen sich Numa Raths erholt. Aber auch der Römer hatte seine Maja. War sie ihm gleich die Mutter Erde, der er am ersten Mai das Jahresfest feierte (Io. Lyd. de menss. p. 104.); so lagen doch auch ihr dieselben Begriffe zum Grunde. Auch hier erkennen wir den Grundbegriff der Musen; und sie waren demnach ganz allgemeine Wesen der alten Naturreligion. Jedes Land der Hellenen, das seine Astrologen hatte und seine Wassergrotten u. dgl., mufste auch eine Muse oder Gesangnymphe aus der Tiefe haben. Arcadiens Gebirge und Wasserkessel also, wo der Grottenfreund (ἀντροχαρής: Orph. Hymn XI [10.] 12.) und Wahrsager Pan und der Erdhermes (χθόνιος) einheimisch waren, hatte vorzügliche Ansprüche, Musen zu besitzen.

Diese Arcadischen Götter treten durch die Erfindung der siebensaitigen Lyra durch Hermes, deren Vorbild Pans siebenröhrige Hirtenpfeife war, mit den Musen in neue Verbindung (Hom. Hymn. in Merc. 51.). Sie ward aus der Schildkröte gemacht, worüber Hermes die Sehnen der gestohlnen Apollo'srinder spannte (Eratosth. Catast. 24.). Aber auch Aegypten kannte in seinem Hermes einen Erfinder der Lyra und zwar auch aus Veranlassung

77) S. Vofs zu Virg. Eclog. VII. p. 21 ff. — Es liegt der ganzen Ansicht der Satz zum Grunde: dafs die ganze Vorwelt aus dem Wasser alle reellen und intellectuellen Potenzen ableitete.

des Fundes einer Schildkrötenschaale am Nilufer (Euseb. Pr. Ev. II. p. 29.).

Hermes gab seiner Lyra sieben Saiten nach der Zahl der Planeten (Schol. Arat. Phaen. 296. p. 70. ed Buhle), und machte sie also zu einem planetarischen Symbol, wie die Pfeife seines Sohnes Pan ist. Eratosthenes (c. 24.) und Hyginus (Poet. Astr. II. 7. p. 439.) sagen, er habe sie nach der Zahl der Plejaden gemacht, deren älteste seine Mutter war. Diese Leyer bekam Apollo und schenkte sie dem Orpheus, dem Sohne der Calliope, welcher ihr nach der Musenzahl neun Saiten gab. Nach des Orpheus gewaltsamem Tode ward sie unter die Sterne versetzt.

Aber mit den neun Saiten zieht dieser Mythus in die Orphischen Schulen hinüber und nach Thracien hin; denn von dorther kommen die neun Musen. Diese Zahl siegte im herrschenden Religionssystem, wie in Thracien, so auch in dem eigentlichen Musenlande, in Böotien. Nach dieser Lehre war Apollo der eigentliche Musaget (Wesseling ad Diod. I. 18.), Führer des Chors der neun Musen. Nach Plutarchus (Sympos. IX. 14. 3.) ward erst zur Zeit des Hesiodus diese Zahl herrschend. Pausanias (Boeot. 29 sq.) läfst sie durch Pierus aus Macedonien nach Thespiä in Böotien bringen.

Die Quelle dieses Mythus war also jene Naturreligion, nach welcher die Einbildung der Griechen den mit Erddünsten geschwängerten Quellen begeisternde Kräfte beilegte, womit sich frühe gewisse astronomische Kenntnisse von den Planeten, den Plejaden und einigen Sternen erster Gröfse, wie die Lyra ist, verbunden hatten; Erkenntnisse, welche die symbolische Priesterlehre des Orients unter musikalischen Bildern vortrug. Daher hatte zwar jede Provinz von Hellas ihre Musen nach verschiedener Zahl und Abstammung; besonders aber Thracien mit seinen Astrologen und Priestern, Delphi mit sei-

nen Erddämpfen und Apollinischen Orakeln, und der Helicon mit seinen Wäldern, Grotten und Quellen, wo früh eine Pflanzschule Thracisch-Orphischer Sänger war.

In der Hauptstelle des Pausanias (IX. 29.) wird der Musendienst in Böotien als sehr alt angegeben. Die Aloiden, Otus und Ephialtes, hatten zuerst auf dem Helicon den Musen geopfert, der Melete, Mneme und Aöde [78]. Andere Nachrichten von der Zahl der Musen geben zwei, vier, sieben und acht an [79]. Eine Vierzahl kennt Cicero (l. c.), Thelxinoë, Aöde, Arche; Melete; als die vier ersten Musen, Töchter des zweiten Juppiter. Darauf folgen die zweiten, Töchter des dritten Juppiter und der Mnemosyne, neun an der Zahl; darauf die dritten, gleichfalls neun, Töchter des Pierus und der Antiopa. Alcman nannte die Musen Töchter des Uranus und der Gäa (Diod. IV. 7.); Mimnermus liefs die ältern Musen vom Himmel und von der Erde erzeugt werden, die jüngern aber von Zeus (Paus. IX. 29. Schol. Apollon. III. 3.). Die neun Musen des Volkscultus waren Töchter des Zeus und der Mnemosyne (Hesiod. Theog. 53 sqq.) oder Mneme (daher sie Mnemonides heifsen; s. Petersen l. c. p. 106.), auch Moneta (s. Scal. ad Festum p. LI.). Weitere Bemerkungen über die Neunzahl, über das Homerische und Hesiodeische Musensystem giebt Heyne Opuscc. acadd. II. p. 310.

Die Namen der neun Musen des Volksglaubens sind: Κλειώ, Εὐτέρπη, Θάλεια, Μελπομένη, Τερψιχόρη, Ἐρατώ, Πολύμνια, Οὐρανία, Καλλιόπη [80].

78) S. Petersen de Musarum Origine in Münteri Miscellann. Hafniens. I. 1. Hermanns Ansicht s. in seiner Abh. De Musis Fluvialibus Epicharmi et Eumeli.

79) S. Tzetz. ad Hesiod. ἔργ. p. 6. ed. Heins. und vgl. Cic. de N. D. III. 21. ib. intt. p. 591 sqq. und die Ausleger zum Hyginus pag. 13. Stav.

80) Ueber Sinn und Bedeutung dieser Namen vgl. die Nachweisungen von Muncker und Staveren zum Fulgentius c. 14. p. 64 sqq.

Wohnsitze der Musen sind: der Olympus, der Pimpla, der Pindus, der Parnassus mit der Castalischen Quelle und Corycischen Höhle, der Helicon mit den Quellen Hippocrene und Aganippe. Auch ist in Böotien der begeisternde Brunnen Libethron mit Libethrischen Nymphenmusen. Ungeachtet die Musen oft Jungfrauen (ἀειπαρθένοι: Petersen l. c. p. 109.) genannt werden, so lesen wir doch auch von Mutterschaft der meisten unter ihnen (Hemsterh. ad Lucian. Diall. Deorr. XIX. 2.): Orpheus heiſst Sohn der Calliope, Linus derselben oder der Urania, Hyacinthus der Clio, die Sirenen Töchter der Erato [81]). Wie dieſs zu vereinigen sey, ist nicht räthselhaft.

Bei Betrachtung der Aemter der Musen muſs man die Homerischen Vorstellungen von den spätern unterscheiden. Beim Homerus (Iliad. I. 603.) singen sie um die Göttertafel unter Apollo's Leitung; sie beklagen den Tod des Achilles (Od. XXIV. 60.). Die Spätern weisen jeder ein einzelnes Geschäft an nach den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft und Kunst [82]). Einige Hauptzüge ihrer mythischen Geschichte sind: das Blenden des Sängers Thamyris (Apollod. II. 3. 3. Paus. IV. 33. 4.); ihr Wettstreit mit den Sirenen, die auch Töchter des Phorcus (Plut. Sympos. IX. 14. 6) und Töchter der Erde (Eurip. Helen. 167.) heiſsen. Homerische Vorstellungen von den Sirenen s. Od. XII. 37 ff. ib. Eust. et Scholl. Orientalische, Orphische und Platonische Ideen sind nachgewiesen in den Commentatt. Herodott. I p. 347

81) S. auch Apollod. I. 3. 2. Heyne ad Apollod. p. 13. Valckenaer zu Callimachi Eleg. Fragmm. p. 183. Hesiod. Fragmm. ap. Eustath. ad Iliad. XVIII. p. 1163 (ed. Hesiodi, Amst. 1701. p. 328. ib. Clericus).

82) Anthol. Gr. T. III. p. 214. 220 sq. ed. Jacobs. Auson. Idyll. XX.

sqq. [83]) vgl. Hymn. Orph. 76. [75]. Andere Theorien über die Musen in Betreff der Neunzahl s. bei Plut. Sympos. IX. 14. Varro ap. August. de Civ. Dei II. 17. Cornut. de N. D. 14. vgl. Petersen p 106 sqq. Ueber die Zehenzahl (mit Apollo) s. Fulgent. Mythol. c. 14. p. 640. Stav. und ebendas. eine Betrachtung derselben nach dem Kreise der Wissenschaften, vgl. Tzetz. ad Hesiod. p. 6 sqq. und Hermias ad Plat. Phaedr. p. 201. ed. Ast. über die Musen und über die Schreibekunst.

In den Kunstvorstellungen erscheinen die Musen häufig beflügelt, aber nicht beständig (Winckelmann Monumm. I. 2 sq. Vofs mythol. Briefe II. p. 38.); mit Federn auf dem Kopfe (Winckelmann l. c. Mus. Florent. T. I. p. 143.), wegen ihres Sieges über die Sirenen (Steph. Byz. v. Ἄπτερα, Eustath. ad Iliad. I. 201.) oder wegen der hohen Richtung ihrer Gedanken. Ueber das geflügelte Musenrofs Pegasus und die Mythen von ihm ist nachzusehen: Hesiod Theog. 281. Apollod. II. 3 2. vgl. Thorlacius: Diss. de Pegasi equi coelestis mytho Graeco etc. Havniae 1819. Es bezeichnete den hohen Geistesflug. Ueber den Musenwagen Hemsterh. ad Lucian. Somnium 15. Niemals wurden die Musen mit entblöfster Brust vorgestellt (Winckelmann l. c. I. 15. 41.). Sehr berühmt waren die drei Musen von drei der älteren Griechischen Künstler Canachus, Aristocles und Enceladas (ebd. Vorbereitung p. 40 f. p. 156. T. VII. n. Ausg. von Winckelm. Werken). Auch mit Bacchischen Attributen erscheinen die Musen öfters (s. Zoëga's Abhh. pag. 14. Not. 36.).

83) Vgl. auch Apollon. IV. 891. Heyne ad Apollod pag. 15. 47 85. Ihre Geburt: Winckelmann monumm. ined. pag. 41. zu nr. 46. Spanh. de usu et praest. num. V. 3. Ihre Zahl, Namen und der Wettstreit selbst: Paus. IX. 34. 2. Hygin. Fab. pag. 13. ib. intt. Antonin. Liber. Fab. 9. ib. Verheyk. Ihre symbolische Bedeutung auf Grabmälern: Diod. XVII. c. 115. Dazu Saintecroix Examen crit. des Hist. d'Alex. p. 468 — 472.

Ueber noch vorhandene Kunstwerke, welche die Musen darstellen, nebst Abbildungen derselben s. Visconti zum Mus. Pio-Clem. T. I. tav. 17—28 mit den Bemerkungen von Zoëga in Welckers Zeitschr. f. a. K. I. 2. p. 315 ff. p. 339. dann Tom. IV. tav. 14. 15. Musée Napoléon T. I. pl. 25 sqq Pitture d'Ercolano T. II. tav. 2—9. vgl. die Vorstellungen der Musen auf dem Basrelief, das die Apotheose des Homerus vorstellt, in den Abb. zur S. u. M. T. XLVI. Erkl. p 53. Die Polyhymnia aus dem Herculanischen Gemälde ist ebd. T. VI. nr. 2. mitgetheilt. Ihr legt ein Mythus die Erfindung der Lyra bei (Schol. Apollon. III. 1.); daher hat sie auf Münzen eine Schildkröte neben sich; auch die Erfindung der Harmonie; daher auf Münzen die Stellung ihres Fufses zum Tactschlagen. Eine Genealogie macht sie zu des Orpheus Mutter und Gattin des Oeagrus. Oft hat man wegen ihrer Bekränzung sie mit der Flora verwechselt. In tief nachdenkender Stellung steht sie als Statue im Mus Pio-Clem. T. I. tav. 24. ohne Attribute, blofs mit einem Kranze. Sie hat Vieles zu singen, viele Mythen zu erzählen, wie die Unterschrift des Herculanischen Gemäldes (Πολύμνια μύθους) von ihr sagt, wo sie den Zeigefinger der Rechten auf die Lippen legt. Von ihr singt daher Ausonius (a. a. O.):

Signat cuncta manu, loquitur Polyhymnia gestu [84]).

84) Vgl. Anthol. Gr. III. 21. ib. Jacobs. Nonn. Dionys. V. 106.

Drittes Capitel.

Orphische Kosmogonien und Weltalter.

§. 1.

Unter den vielen als Orphisch angegebenen Kosmogonien verdienen einige wegen der Zeugen, die für sie sprechen, oder wegen des Zusammenhanges mit Aegyptischer und alt-Asiatischer Vorstellungsart, besondere Aufmerksamkeit. Die gemeine (συνηϑής) Kosmogonie der Orphiker findet sich bei Damascius περὶ ἀρχῶν (in J. C. Wolfii Anecdd. Grr. III. p. 252 sqq.). Ihre wesentlichen Sätze sind folgende:

Im Anfang war die niemals alternde Zeit (Chronos) in Schlangengestalt. Dieser Chronos zeugte das unbegränzte Chaos nebst dem feuchten Aether und dem finstern Erebus, und darin erzeugte er ein Ey, das in eine Wolke oder in ein Gewand gehüllt war, welches nachher zerrifs. Aus dem Ey gieng Phanes d. i. Ericapäus hervor, mit goldenen Flügeln, auf den Schultern mit Stierköpfen und auf dem Kopfe mit einer Schlange. Er war Mannweib, und heifst auch Protogonos, Zeus und Pan [1]). Dieser Phanes (der Ewige) kommt als Aeon (αἰών) in allen Kosmogonien des Alterthums vor. Er wird mit Osiris identificirt (s. meine Note

1) Phanes ist hier der Orphische Eros H. VI. 1. Herm. ad Plat. Phaedr. pag. 141. Ast. Sickler, die Hierogl. im Myth. des Aesc. p. 84. Der Name ist von dèn Griechen natürlich aus dem Griechischen erklärt worden (Orph. Arg. 16. ib. Gesn. und ders. pag. 465. ed. Herm.), ist aber ohne Zweifel Aegyptisch, und aus dem Koptischen Phaneh, der Ewige, zu erklären. Dasselbe bedeutet auch Phanaces, der Beiname des Osiris (Auson. Epigr. 29 sq.). S. Jablonsk. Vocc. Aegg. p. 372. Münter üb. d. Samothr. Inschr. p. 35. Rossi Etym. Aeg. p. 230. und Append. p. 6. Silv. de Sacy zu Saintecroix Recherches II. 59. 66. 67. Zoëga Abhh. p. 190. 257 — 259.

zu Nonn p. 213. und p. 255), dieser aber von Damascius (bei Photius pag. 558. ed. Hoeschel) bestimmt *αἰών* genannt; bei Nonnus aber (Dion. XII. 34.) heifst Phanes Protogonos (vgl. Zoëga Abhh. p. 223 ff. 252. 260.). Den Namen Ericapäus (Procl. in Plat. Tim. II. p. 102. vgl. Gesn. ad Orph. Hymn. VI. [5.] 4.) hat man bisher sehr verschieden erklärt. Der Name ist aber nicht Griechisch (Bentl. Ep. ad Mill. p. 454.). Rossi (Etym. Aeg. p. 53.) leitet ihn mit vieler Wahrscheinlichkeit aus dem Koptischen Erkepaï her: das Wort, der Lebengeber, der Lebendigmacher mit dem Begriff: Urheber des neuen, zweiten Lebens. Wenigstens wird derselbe Ericapäus bei Malelas (Chron. 52.) *ζωοδοτήρ* genannt (vgl. Zoëga l. c. pag. 261. Schelling üb. d. Gotth. v. Samothr. p. 89. Sickler üb. den Myth. des Aesc. p. 83.).

§. 2.

Die verschiedenen Orphischen Kosmogonien.

Mit der obigen Kosmogonie stimmen die Hauptsätze des Pherecydes von Syrus in Manchem überein. Er hatte drei Principien an die Spitze gestellt: Zeus (Aether, als Beweger der) Chthonia (d. i. des Chaos), und Chronos (die unendliche Zeit, die also den beiden andern Potenzen nicht übergeordnet wird) [2]. In seinem System ist das Wasser das Urelement (*Sturzii Pherecydea* pag. 43. 57 sq), wie in der zweiten Orphischen Kosmogonie, woraus der Aegyptische Ursprung eines Theils seiner Lehren hervorleuchtet. Der Pherecydeische Schlangengott Ophioneus aber, der den Kronos bekriegt und die Weltordnung hindert, entspricht dem Persischen Schlangengotte Ahriman.

2) Diogen. Laërt. I. 119. Cic. de N. D. I. 14. II. 45.

Eine zweite Orphische Kosmogonie findet sich bei Clemens Romanus [3]. Nach dieser ist ein ungebornes und unendliches Chaos Princip aller Dinge; weder hell, noch feucht, noch dunkel, noch warm, noch kalt, sondern gestaltlos, bis es sich nach der Zeiten Verlauf in die Eyform zusammengebildet, aus dem ein Mannweib hervorgieng, als Grund aller Dinge, das zuerst die Scheidung der Elemente bewirkte, und aus zweien den Himmel, aus andern zweien die Erde zusammensetzte. Hier ist das Chaos die Materie (vgl. Apollon. I. 495 ff.), wie im System des Pherecydes und anderer Jonischer Philosophen. Zeno (nach dem Schol. Apollon. l. c.) hatte dem Hesiodeischen Chaos den Begriff des Wassers untergelegt; Anaximenes aber, Archelaus und Euripides nahmen Chaos als Luft [4]. Beider Grundbegriff war: allumfassendes Element (von χάω, χαίνω), welcher sich dann zur Bedeutung des All als der äufsersten Gränze der Dinge (Aristot. de Coel. I. 9.), und endlich zur Idee des Universums, geistig gedacht, steigerte. Im System der Atomisten hiefs Chaos (auch von χαίνω) die Negation des körperlichen Seyns, das Leere.

Eine dritte Orphische Kosmogonie [5] setzt wieder den Aether als Princip, zu dessen beiden Seiten die Nacht Alles bedeckte, bis Licht den Aether durchbrach und Alles erleuchtete. Dieses Licht zertheilt sich in drei Strahlen, Μῆτις, Φῶς und Ζωή, und diese drei sind Eins, der ungesehene Gott, der Alles gemacht hat. Kanne (Annal. philol. p. 58.) findet hier Spuren eines

3) Recognit. ad Gentil. X. 17. 27. pag. 145. Colon. Homil. VI. 3 sq. vgl. Zoëga Abhh. p. 241 ff.

4) S. Huschke Analecta critica pag. 107 sq. Ueber Chaos als leerer Raum s. Lucret. V. 417. vgl. Ast Grundr. d. Philol. p. 217.

5) Bei Cedrenus Hist. comp. p. 46. ed. Bas. Malelas Chronogr. IV. p. 29. Venet. Vgl. Suid. v. Ὀρφεύς.

christlichen Verfassers. Sey es: das hohe Alter einiger Hauptideen ist doch nicht zu verkennen.

Eine vierte Orphische Kosmogonie hatte der Peripatetiker Eudemus vorgetragen, von dem uns Damascius (l. c. p. 256.) nur sagt, er übergehe alles Intelligible mit Stillschweigen, als eine dunkle Lehre, und gehe von der Nacht als erstem Princip aus. Von dieser, als Orphischem Princip, ist bei den Alten oft die Rede [6]).

Eine fünfte, besonders merkwürdige, Orphische Kosmogonie finden wir bei Athenagoras (Legat. pro Christ. p. 18 sq. ed. Colon. 1686.), und unvermischter bei Damascius (p. 253.). Wenn wir in jener Darstellung theils Hesiodeische Zusätze finden, von den Titanen u. dgl., theils sich Aehnlichkeit mit den Symbolen des Mithras zeigt (Kanne Analect. philol. p. 39. und dessen Mythologie der Griechen p. 43 f.); so ist jenes noch kein Beweis für die Unächtheit derselben in den Grundzügen, dieses aber daraus zu erklären, dafs Aegyptische und Persische Religion in früher Zeit im Zusammenhange stand, oder dafs die Orphiker und die Mithrasverehrer ihre Bilder gutentheils aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben. Die Darstellung des Damascius lautet nach Hellanicus (der unmittelbar vor Herodotus schrieb) so: »Wasser war zu Anfang und Schlamm, welcher sich zur Erde verdichtete. Diese beiden Principien setzt Hellanicus als die ersten, Wasser und Erde, letztere, als zerstreubar von Natur, jenes als das, was diese zusammenleimt und zusammenhält. Den Einen Weltgrund vor diesen beiden Principien übergeht er, als unaussprechlich, mit Stillschweigen. Ein drittes Princip aber, sagt er, sey nach

6) S. die Anspielung des Aristophanes Av. 692 ff. besonders aber Procl. in Plat. Tim. p. 63. 96. Io. Lyd. de menss. p. 19. Dieser sagt, zu einiger Ergänzung des obigen Berichts, die Orphiker nehmen drei Principien, die Nacht, die Erde und den Himmel an.

den zweien geboren worden und aus ihnen, aus Wasser und Erde; es sey diefs eine Schlange, woran die Köpfe eines Stiers und eines Löwen hervorgewachsen, in der Mitte das Gesicht eines Gottes. Auch hatte sie Flügel auf den Schultern. Ihr Name war die nimmer alternde Zeit (χρόνος ἀγήρατος) und zugleich Herakles. Mit ihm begattet sich die Ananke oder die Natur. Sie ist auch die körperlose Adrastea, ausgespannt durch die ganze Welt und ihre Gränzen berührend" [7]).

§. 3.

Bildliche Vorstellung dieses Orphischen Urwesens.

Wo von Orphischen Dingen die Rede ist, haben wir vor Allem in Aegyptischer Bildnerei zu suchen (s. Abb. zur S. u. M. Tab. XVIII. nr. 2.). Fassen wir jenen Orphischen Herakles-Chronos als Aegyptischen Sem d. h. als Sonnengott ins Auge, so wird der Löwenkopf des Orphischen dadurch vollkommen deutlich. Das Zeichen des Löwen im Thierkreise hiefs der Sonne Haus [8]). Der Stierkopf aber ist das Aegyptische Attribut der Sonne in der Frühlingsgleiche. Der Schlangenleib jenes Herakles erklärt sich gleichfalls durch die Aegyptische Idee, nach welcher die allwirkende Natur- und auch die

7) Auch im Pythagoreischen System wufste man von einer die Welt umlagernden Ananke, und der Orphiker singt in der Argonautik (vs. 12.) von einer ἀμέγαρτος ἀνάγκη. Auch von Proclus (Theolog. Plat. IV. 16.) wird gesagt: Der Demiurg (Herakles) werde von der Adrastea erzogen, beschlafe die Ananke (Nothwendigkeit) und erzeuge die Heimarmene (das Schicksal).

8) Die Löwen waren in Aegypten der Sonne heilig, Aelian. H. A. XII. 7. V. 39. Macrob. Sat. I. 21. Horapollo I. 17. Wenn die Sonne im Löwen stand, hatten die Tempelschlüssel Löwenköpfe, Schol. Arati p. 22. ed. Oxon. S. überhaupt Cuper im Harpocrates p. 48 sq. Vgl. Jomard in der Descr. de l'Egypte I. Antiqq. Cap. VIII. §. 3. p. 7 sq.

Sonnenkraft durch gewisse Schlangenarten versinnlicht ward (s. oben p. 163 ff.). Dazu kommt, dafs in der Stelle des Athenagoras (p. 18.) von der das Weltey erfüllenden Kraft des Erzeugers Herakles die Rede ist. Das göttliche Gesicht, das jene Orphische Schlange neben den Thierköpfen hat, läfst sich vielleicht auch aus Aegyptischen Bildwerken erläutern, worauf Schlangen, Agathodämonen genannt, nicht selten vorkommen [9]). Ueberhaupt aber ist die Verbindung eines Schlangenleibes mit einem Menschenkopfe ganz in der Analogie anderer sehr alten Bildwerke gehalten. Sem-Herakles ist aber nicht blofs Sonne, Sonnenjahr, Sonnenzeit, sondern auch Zeit überhaupt, und darum auf der Isischen Tafel dem Phönix, dem Bilde grofser Zeitperioden, verbunden [10]). Fragt man, wie wird Herakles Demiurg, Weltbaumeister: so ist auch das wieder durch die Aegyptische Idee des Sonnengottes vermittelt. Denn nach Chäremon (bei Euseb. Pr. Ev. III. 4. p. 32.) dachten sich die Aegyptier die Sonne bestimmt als δημιουργός. Natürlich also, dafs Hercules dieselbe Würde auch in jener Orphischen Kosmogonie hat. Kannten doch selbst die Aegyptier einen anfangslosen Sem-Herakles (Macrob. Sat. I. 20.): und gerade dieser begegnet uns wieder in der nimmer alternden Zeit.

Aber auch die Idee von dem Weltey (die von Athenagoras als Orphisch angegeben wird), das von Herakles-Chronos geboren wurde, zerbrach, und dessen oberer Theil der Himmel, der untere die Erde ward, ist Aegyptisch. Nach Aegyptischer Vorstellung haucht jener erste Bildner Kneph ein Ey, die Welt, aus, woraus Phthah, der zweite Bildner, der Ordner, hervorgeht (Euseb. l. c.

9) S. die Abb. zur S. u. M. Tab. I. nr. 12.

10) Ueber den Chronos im System der Orphiker vergl. auch Zoëga in den Abhandll. p. 235 ff.

III. 11. pag. 115.). Da wir dieselbe Dichtung wieder in den Indischen Kosmogonien finden, so kann sie von dort nach Aegypten gekommen seyn, woher sie die Orphiker erhalten haben mögen [11]). Auf dieses halbirte Weltey der Orphiker spielten nachher die Dichter der Griechischen Komödie an [12]). Uebrigens gab dieses Dogma den Orphikern und Pythagoreern, wie es scheint, Anlaſs, sich der Eyer zu enthalten [13]).

§. 4.

Die Orphischen Weltalter.

An die Orphischen Kosmogonien schlieſst sich die Lehre von den Weltaltern an. Unter den verschiedenen Berichten ward folgende von gelehrten Philosophen für die urkundlichste erklärt: Es giebt sechs Weltalter und eben so viele Weltregenten: Phanes, die Nacht, Uranus, Kronos, Zeus und Dionysus. Diese Königsreihe fängt an mit den intelligibeln und intellectuellen Göttern (ὑπερκοσμίοις, überweltlichen), Phanes, Nacht, Uranus, und geht durch die mittlere Ordnung in die sichtbare Welt herab, um auch die einzelnen Dinge zu regieren. Mit Kronos beginnt die weltliche Reihe, indem er mit den übrigen Titanen sich in die Dionysische Schöpfung theilet (Procl. in Plat. Tim. p. 291.).

Andere nehmen nur vier Orphische Weltreiche an, das des Uranus, des Kronos, des Zeus und des Diony-

11) S. F. Schlegel über d. Sprache u. Weish. d. Indier p. 274 ff.

12) Z. B. Alexis bei Athenäus II. p. 230. Schw. Aristophanes in Plato's Gastmahl c. 17. Ast. p. 190. Steph. und in seinen Vögeln vs. 694. — Ueber den Namen des uranfänglichen Gottes der Orphiker, ὠογενής, der Eygeborne, s. Sickler d. Hierogl. in dem Mythus des Aesc. p. 82. 85. besonders Zoëga Abhh. p. 226. 230 ff.

13) S. die Auseinandersetzung bei Plut. Symposiac. II. 3. 1. vgl. Heraclides von Tarent beim Athenäus II. 65. p. 246. Schw.

sus [14]). Nigidius (bei Serv. ad Virg. Ecl. IV. 10. p. 45.) führt folgende Perioden als Orphisch an: Saturnus, Juppiter, Neptunus, Pluto, oder nach den Magiern Apollo (vgl. Fragmm. Orph. XLVII. vgl. auch Hermias ad Plat. Phaedr. p. 135.).

Das erinnert an die Indischen Yugs. Das Reich des Dionysus, d. i. des Schiwa, fällt sodann ins Kaliyuga. Er ist Dionysus-Pluto in dieser Eigenschaft, der Zerstörer, aber auch der Wiedergebärer.

Das Indische Dogma vom Weltbrande (ἐκπύρωσις) wird bestimmt auch ein Orphisches genannt [15]). Diese Lehre heifst und ist auch Heraklitisch, bei welchem sogar der Indische Nebenzug vom Feuerwinde (πρηστήρ), der die Welt in Flammen setzt, sich findet (vgl. Paullini Syst. Brahman. p. 80.). Auch im Stoischen System war der Weltbrand ein Hauptsatz. Nach diesem bleibt bei dem allgemeinen Untergange Zeus allein, welcher Alles in sich aufnimmt und bewahrt (Marc. Antonin. III. 3. ib. Gataker), wie nach Indischer Lehre die Saamen aller Dinge in die Bärmutter der Bhavani gerettet werden, wovon der Lotus das Bild ist. Und so trägt auch Proclus (l. c.) den Satz von der Wiederaufnahme der Dinge in Gott als einen Orphischen vor.

Jenem letzten Weltregenten Dionysus war nun vorzüglich Griechenland zugethan. Seine Religion hatte gesiegt: ihm waren Mysterien gewidmet in Athen und Argolis, auf Creta, in Vorderasien und in den Griechischen Colonien in Italien und Sicilien; und hierauf führt uns nun der Gang der Untersuchung.

14) Dagegen erklärt sich aber Proclus l. c.

15) Plut. de Orac. def. p. 415. F. p. 702. Wytt. Procl. in Plat. Tim. II. p. 99. Clem. Alex. Strom. V. p. 549.

Viertes Capitel.

Bacchische Mysterien.

§. 1.

Die Athenischen Bacchusmysterien.

Athen hatte dreierlei Dionysien, die erst durch Ruhnken [1]) genauer unterschieden worden sind. Nach ihm unterscheidet man 1) die **ländlichen Dionysien**, im Monat Poseidon; 2) die **städtischen** oder die **grofsen**, im Monat Elaphebolion; 3) die, welche man auch die **Anthesterien** oder **Lenäen** nennt, im Monat Anthesterion oder Lenäon. Die **Mysterien** des Dionysus gehörten zu den **Lenäen**, und wurden vor dem Frühling im Monat Anthesterion (Februar) in dem uralten Dionysustempel zu Limnä (ἐν Λίμναις) gefeiert, der nur Einmal jährlich, am zwölften des genannten Monats, und blofs zum Zwecke jener Feier, geöffnet wurde. Aus Aristophanes (Ran. 209 ff.) zu schliefsen, so wurden auch zu Athen die Bacchusweihen an einem See gefeiert, wie zu Sais der Tod des Osiris, und die Lernäen am Alcyonischen See (s. oben p. 584.). Darauf deutet auch der Name des Ortes **Limnä**, wo dieser **ältere** (Thucyd. II. 15) Bacchusdienst gefeiert wurde, und der Name des Gottes Λιμναῖος.

1) Im Auctar. ad Hesych. T. II. unter Διονυσ. vergl. Wyttenbach in der Bibl. Crit. P. VII. pag. 51. und XII. pag. 59. Gegen Ruhnkens Meinung ist aufgetreten Böckh in den Abhh. der K. Preuss. Ac. d. Wiss. 1816. 1817. p. 47 ff.: Vom Unterschiede der Attischen Lenäen, Anthesterien und ländlichen Dionysien; und Kanngiesser: die alte komische Bühne in Athen, Bresl. 1816. 8. Die Ansicht von Saintecroix s. in seinen Recherches sur les Mystères du Paganisme II. p. 75. und dazu nun Silvestre de Sacy. Wir müssen uns begnügen, auf diese Werke hingewiesen zu haben.

Die Aufsicht über diese Mysterien hatte der Archon König (βασιλεύς) und seine Epimeleten. Er ernannte zu den vierzehn Altären jenes Tempels vierzehn Priesterinnen dieses Geheimdienstes, Γεραῖραι oder Γεραραί (die Ehrwürdigen) genannt, die die geheimen Gebräuche verrichteten (Pollux VIII. 9. p. 929. ib. Hemsterh.). Die Geraren mufsten in die Hand der Gemahlin des Archon König (die ein besonderes mysteriöses Opfer für die Stadt brachte) den Amtseid ablegen (er steht bei Demosth. contr. Neaer. p. 591. p. 1371. Reisk. vgl Pollux l. c. Hesych. und Etym. m. v. γεραιρ.). Die Oberaufsicht über sie führte jedoch der Oberpriester des Dionysus, der auch den Vorsitz bei den Spielen hatte (Schol. Aristoph. Ran. 297.). Ehemals zählte man nach Suidas die Jahre nach diesem Feste. Es werden auch dabei ein Hieroceryx und ein Daduch, wie bei den Eleusinien, genannt (Schol. l. c. v. 479.).

Die Aufnahme in diese Mysterien geschah mit besondern Vorbereitungen und mehrern Reinigungen [2]). Es gab drei Arten derselben, durch Wasser, Feuer und Luft. Dafs Wasserreinigung dabei eingeführt war, beweist Pausanias (Boeot. 20. 4.). Für die Reinigung durch Feuer spricht, dafs dabei die Fackeln wesentlich waren, von denen diese Weihen φαιαὶ Βακχίου oder Μυστηρίων hiefsen (Eurip. Jon. 550. Rhes. 943.). Der Gebrauch mit Fackeln und Schwefel zu reinigen (vergl. Lomeier de vett. gentilium lustrationibus c. XIX. p. 249 ff. Zutph. 1700.) scheint sich bis zu den Römischen Bacchanalien erhalten zu haben (Liv. XXXIX. 13.). Auf die Feuerreinigung spielt auch Jamblichus an (de Myst.

2) Serv. ad Virg. Aen. VI. 740. besonders aber ad Georg. II. 388 Aus Aristoph. Ran. 154. 321. 390. läfst sich (vergl. mit Plat. Phaedon. pag. 69. e.) vermuthen, dafs in den Bacchusweihen die Schicksale der Seele nach dem Tode dargestellt wurden.

Aeg. V. 12. p. 382. Gal.). Hierauf bezog man auch die Verbrennung des Herakles auf dem Oeta (Procl. in Plat. Polit. p. 382.).

Auf Feuerreinigung deutet endlich auch das, daſs der Attische Jacchus mit einer Fackel in der Hand abgebildet war [3]), und zwar im Tempel der mysteriösen Göttin Demeter (Paus. Att. 2. 4). Die Reinigung durch Luft ist bestimmt angegeben bei Servius (ad Aen. VI. 740.).

Der sogenannten mystischen Wanne des Jacchus gab man die Bedeutung der Seelenreinigung (Serv. ad Virg. Georg. I. 166). Man verglich die Reinigung des Getreides durch die Wanne. Aber die Wanne hatte auch in der Geburtsgeschichte des Bacchus ihre Bestimmung. Sie hieſs λίκνον, und die Priesterin, die sie trug, λικνοφόρος (Procl. in Plat. Tim. p. 124. Demosth. pro Cor. p. 313. Reisk. c. 29. Daher hieſs Bacchus Licnites. Vgl. Winckelmann Monumm. I. p. 46. Zoëga Bassiril. III. 49. IV. not. 126). Ein Bild jener Reinigung durch Luft waren auch die Oscilla. Was das Volk darunter verstand, lehrt Virg. Georg. II. 388 und das. Servius. Zuweilen dachte man auch Masken darunter, s. Millin Peintur. de Vas. ant. T. II. pl 17.

Das Fest war wahrscheinlich bei Nacht (Eurip. Bacch. 485 ff.). Jeder Fremde war davon ausgeschlossen (Schol. Aristoph. Acharn. 503). Hirschkalbfelle (νεβρίδες) waren die festliche Tracht (Dionys. de situ orbis 702. sq.), und hieſsen ausdrücklich das heilige Kleid. Statt des Epheu in den exoterischen Dionysien hatte man die Myrte

3) Winckelmann (Alleg. p. 557. n. A.) bemerkt, daſs die Feuerreinigung der Seele durch den Amor vorgestellt ward, der einen Schmetterling über eine brennende Fackel hält; s. die Erkl. der Abb. zur S. u. M. p. 25. Note. Dasselbe Bild wurde hernach zu einem Dichterbilde von den Qualen der Liebe ausgeprägt; s. Anthol. Gr. T. I. p. 19. nr. 58.

(Aristoph. Ran. 329 sq. ib. Schol.), die der eigenthümliche Schmuck der Ceres und des Triptolemus war, deren enge Verbindung mit den Attischen Bacchusweihen bekannt ist (Meursii Eleusinia c. 7. Visconti zum Vaso di Poniatowski p. 10.). Junge Mädchen trugen in goldenen Körben Feigen (s. die Vase n. 213. bei Passeri und darüber Lanzi Vasi p. 137.). Diese Mädchen hiefsen Canephoren. Sie hatten Schnüre von trockenen Feigen um den Hals; in der Kiste war ein Phallus von Feigenholz, das Symbol nie verlöschender Lebenskraft in der Natur, so wie auch die Feigen selbst Beziehung auf Fruchtbarkeit und Fortpflanzung hatten (Plut. de Is. p. 365. B. p. 496. Wytt.). In den öffentlichen Dionysien opferte man dem Bacchus einen Bock, in den Mysterien, scheint es (Herodot. II. 47. 48.), ein Schwein, welches Aegyptische Sitte ist, so wie das Kuhopfer zu Tenedos (Aelian. H. A. XII. 34.). In ältester Zeit hatte man zu Tenedos und Chios dem Bacchus Menschen geopfert, der daher ὠμάδιος hiefs (Porphyr. de Abst. II. 55.). Erst die mildere Sitte setzte das Thieropfer an die Stelle, welches ὠμοφαγία hiefs, wobei die Bacchä (zur Anspielung der Zerstückelung des Dionysus durch die Titanen) das unter sie vertheilte Opferfleisch roh essen mufsten. Dafs früher Menschenopfer gebracht wurden, sieht man daraus, dafs selbst noch Themistocles einst, auf eines Sehers Geheifs, dem Rohesser Dionysus (ὠμηστῇ Διονύσῳ) drei Jünglinge geopfert hatte [4]).

§. 2.

Vom Jacchus, Zagreus und von dem Tode des Gottes, besonders nach Cretischem Mythus.

Der Dionysus der Mysterien in Attica, besonders der Lenäen, hiefs Jacchus (Schol. Aristoph. Ran.

4) Plut. Vit. Themist. c. 13. p. 119. Pelopid. c. 21. p. 289. Aristid. c. 8. p. 324. Anton. c. 24. p. 926.

479.)[5], nach den Griechen (Arrian. Exp. Alex. II. 16.) von dem mystischen Festgesange ἴακχος; so daſs also Gott und Festlied wieder Einen Namen haben. Dasselbe gilt auch von dem Namen Jobacchos, den Dionysus auch in den Lenäen hatte; gewiſs jeden mit besonderer Beziehung (s. meine Anm. z. Nonn. p. 209. 206.) Jener Jacchus der Attischen Mysterien heiſst bei Suidas (in voc.) ausdrücklich: der an der Mutterbrust liegende Dionysus. Nun heiſst Jacchus bei Pindarus (Isthm. VII. 3.) Beisitzer der Demeter, und aus Aristophanes (Ran. 326. 40 ff.) geht hervor, daſs man den mystischen Gott von dem Sohne der Semele in der Regel unterschied. Es ist also dieser Athenische Dionysus, dieser Säugling, Sohn der Demeter, die ihn beim Sophocles (Antig. 1108.) an ihre Brust legt[6]. Daher erklärte man auch den Beinamen des Jacchus Δημήτριος. Wirklich wurde er in den Eleusinien als der Ceres Kind, als Knabe (κοῦρος) mit dem Myrtenkranze auf dem Kopfe in den Cerestempel zu Eleusis (am sechsten Tage des Festes) gebracht. Nonnus (XLVIII. 959.)[7] kennt ihn auch, und unterscheidet ihn nicht nur von dem Dionysus des öffentlichen Cultus, sondern auch von einem andern mystischen Dionysus, Zagreus genannt. Gerade diesem Zagreus läſst Arrianus (l. c.) jenen Jacchushymnus sin-

5) Bochart (Can. p. 442.) leitet den Namen vom Syrischen Jacco, ein säugender Knabe. S. darüber Silvestre de Sacy in den Noten zu Saintecroix Rech. etc. I. p. 198. Sickler im Cadmus p. CIII. etymologisirt יַכְּח־עֹז erhellende Kraft, Lichtbringer, Lichtgenius.

6) S. Silv. de Sacy zu Saintecroix Rech. etc. T. I. p. 200. vgl. Orph. Fragm. XVI. p. 475. Herm. Diodorus nennt (III. 62.) bestimmt einen Dionysus Sohn des Zeus und der Demeter; und Strabo sagt: sie nennen den Dionysus Jacchus und Vorsteher der Mysterien und Genius der Demeter.

7) Vgl. Ouwaroff sur les Mystères d'Elensis p. 97. ed. sec. und Silv. de Sacy l. l. I. p. 199.

gen, und Diodorus erzählt (l. c.) dasselbe vom Sohne der Ceres, was sonst nur von dem Sohne der Proserpina, Zagreus, erzählt wird (vgl. Cic. de N. D. III. 23. p. 617. ib. Dav. et Cr.); und der Scholiast des Pindarus (l. c.) sagt: Zagreus sey zu Theben Beisitzer der Ceres, und werde von Einigen auch Jacchus genannt. Daraus geht klar hervor, daſs in dieser Mutterschaft, wie in so Vielem, Mutter und Tochter (Ceres und Proserpina) ihre Rollen vertauschten. Daſs auch Athen diesen Sohn der Proserpina verehrte, ist nicht zu bezweifeln. War doch der ältere Dionysus unter Icarius nach Attica gekommen [8]). Auch die angeführte Stelle des Arrianus läſst darauf schlieſsen.

Dieser Sohn der Persephone heiſst Zagreus, starker Jäger, erklärt man. Das mag gelten, wenn man nicht mit Bochart (Can. pag. 11.) den Nimrod daraus macht [9]). Denn er ist der allem Lebendigen nachstellende, habsüchtige Dis, d. i. der reiche, Alles verschlingende Amenthes, der unterirdische Dionysus (Hesych. T. I. p. 1573); seine Mutter, Proserpina, selbst ist nach einer Genealogie des Zeus und der Styx Tochter (Apollod. I. 5. 3). Also wieder der unterirdische Osiris, der als unterirdischer Jäger die Schaaren der Todten zusammentreibt. Zunächst aber haben wir in Creta den Ursprung der Geheimsage von des Zagreus Geburt und Tode zu suchen [10]).

8) Pausan. I. 2. meine Anm. z. Nonn. p. 207 sq. Vgl. Hygin. Fab. 130. und Poet. Astr. II. p. 425 sq. Stav. und die Abb. zur S. u. M. Tab. LIII. nr. 1. Erkl. p. 34.

9) Nach Sickler ist שְׁגַר־עֹז die werfende, sendende Kraft (Cadm. p. CV.).

10) Die Quellen dieses Mythus haben nachgewiesen Zoëga Bassiril. XIV. p. 170 sq. C. A. Lobeck de morte Bacchi (Viteb. 1810. 4). Vgl. Philochori Fragmm. p. 120—122. ib. laudd.

Das Wesentliche ist folgendes: Alle Götter warben um die kaum erwachsene Proserpina. Demeter, Streit fürchtend, liefs die Tochter von den ihren Wagen ziehenden Schlangen in einer Höhle bewachen. Zeus aber schleicht sich als Schlange ein, und erzeugt mit Persephone den stierhauptigen Zagreus, der nun Liebling des Zeus wurde. Vor dem Neide der andern Götter schützten die Cureten den wunderbaren Knaben. Aber Here reizte die Titanen gegen ihn auf, die sich in veränderter Gestalt während der Waffentänze der Cureten einschleichen, den Knaben zerstückeln und sein Fleisch rösten. Aber Pallas entreifst ihnen das noch schlagende Herz, bringt es dem Zeus, der die Titanen erschlägt und durch den Apollo die Reste des Zagreus auf dem Parnassus begraben läfst (Clem. Al. Protr. p 15. Pott. Nonn. Dion. VI. 174 ff.). Einige Züge bei Nonnus erinnern uns sogar an die Orphischen Weltalter und Kosmogonien. Er nennt ihn den ersten Dionysus (V. 564 X. 294. s. meine Anm. p. 207.), der seine Mörder durch Verwandlungen in alle Elemente und Naturen fast ermüdet, sich mit seinen Stierhörnern vertheidigt, und endlich von der Here Schreckensstimme niedergeworfen wird (VI. 200 sqq.). Mancher Zug wurde nun von dem Urbilde auf das Abbild, den Thebanischen Dionysus übergetragen [11]). Auch Athen kennt den Zagreus (Nonn. XLVII. 65); das beweisen die Tritopatoren des ältern Athen: Zagreus, Eubuleus, Dionysus (Cic. de N. D. III. 21. p. 586 sq.) aus der Cretisch-Orphischen Folge der göttlichen Weltdynastien [12]). Besonders hängt der Del-

11) Es wird eben aus dem schlagenden Herzen des Zagreus der neue Dionysus, s. Nonn. XXIV. 48. Procl. H. in Pallad. in der Bibl. d. alten Lit. u. Kunst I. p. 48. Hygin. Fab. 167. p. 282. Stav.

12) Nach Io. Lyd. de menss. p. 81. hiefs der Sohn des Zeus und der Persephone Sabazius, der eigentlich nach Phrygien und in die Co-

phische Bacchusdienst mit den Grundbegriffen des Cretischen Zagreus genau zusammen. Der Cretische Zagreus war ja der Persephone Sohn und Enkel der Styx; also der tellurische Gott, der in tausend Gestalten sich verwandelnde Zaubergott, wie Proteus und der orakelnde Pan, in soweit Dionysus-Silenus. Aber gerade zu Delphi war er auch die tellurische Potenz und der durch die aufsteigenden Erdkräfte begeisterte Orakelgeber neben Apollo (s. Zoëga l. c. p 172.).

§. 3.

Fortsetzung.

Die Cretische Religion des Zagreus war also eine der ältesten Formen des Bacchischen Dienstes. Offenbar aber ist deren Quelle Aegypten, und der zerstückelte Zagreus ist der zerstückelte Osiris. Das haben schon die Forscher des Alterthums anerkannt. Eine Stelle des Pausanias aber (VIII. 37.) hat man in der neuesten Zeit so deuten wollen, als ob die Todesgeschichte des Zagreus aus dem Zeitalter der Pisistratiden herrühre. Dagegen spricht, dafs Terpander (über hundert Jahre vor Onomacritus) schon den Zagreus kannte (Io. Lyd. de menss. p. 82), dafs Aeschylus im Lycurgus (s. Aristoph. Thesmoph. 140.) und Euripides in den Cretensern (Porphyr. de Abst. IV. p. 366. Rhoer.) den Mythus kannten, welche eine so neue Fabel nicht hätten auf die Bühne bringen dürfen. Hat auch Onomacritus die Homerischen Titanen in den Mythus popularisirend eingeführt: am Wesen des Dogma's ist nichts geändert.

In Aegypten vertreten zwei und siebenzig Verschworne die Stelle der Titanen, und statt der Here ist hier eine

rybantischen Mysterien gehört. Auch in Argolis, wo man den Todtengott Dionysus verehrte, kannte man den Cretensischen Dionysus (Paus. Cor. 23.).

Aethiopische Königin die Verfolgerin (s. oben p. 89.). Erzählt ein Mythus, die Telchinen haben den Apis erschlagen (Apollod. I. 7 6. II. 1. 6. ib Heyn.); so ist diefs ein Todschlag des Osirisstiers, wie jenes ein Mord des Stiergottes war. Zu Paträ in Achaja kannte man sogar die Pane als Verfolger des Dionysus (Paus. VII. 18. 3.), die man in Aegypten als die ersten Todesboten in Osiris Leidensgeschichte kannte (Plut. de Is. p 356. D. p. 462. Wytt.). Und so könnte man noch mehrere Sagen vergleichen. Immer bleibt derselbe Naturgott und Naturmythus: der Gott des Frühlingsstiers, der im Wasser untergeht, der aus dem Meere heraufgerufen wird, der Sonnenstier, der Regen und Fülle bringt; aber auch der Herr der Erde und des Himmels, des Lebens und des Todes, und das Principium dieser Sinnenwelt. — Ein Bildwerk von der Todesgeschichte des Zagreus s. in den Abb. zur S. u M. Tab. LVII. nr. 1.

§. 4.

Der Bacchusdienst der Phrygier und ihrer Nachbarn. Sabos und die Sabazien, Bassareus. Briseus und ihre Feste.

Der dritte Dionysus der Theoretiker (Cic. de N. D. III. 23. p. 618 620.) heifst König von Asien und Sohn des Cabirus, welchem zu Ehren die Cabirische Feier begangen werde. Mit diesem Cultus stand nun wieder der Phrygische Cultus des Sabazius und der Lydisch-Thracische des Bassareus in Verbindung.

Sabos und Sabazius hiefs der Phrygische Bacchus, und Σάβοι hiefsen auch seine Priester (Suid. s. v.). Der Name sollte von den festlichen Jubelliedern herkommen, von σαβάζειν, dem Sabos-Bacchus singen [13]); aber er ist

13) Etymol. m. s. v. und Dav. ad Cic. de N. D. III. 23. p. 618. Eben so verkehrt, als bei Ἴακχος: denn das Lied hat vom Gotte, nicht

orientalisch. Ob Bocharts (Can. p. 441.) Ableitung von סבא, saufen, die richtige sey, kann dahingestellt bleiben. Auch ein Monat hatte diesen Namen (Procl. in Plat. Tim. p. 251.). Der Gott ward hier zum Theil als Mond, Mondscyclus betrachtet, und daher Beherrscher des Mondes, Menotyrannus, genannt, womit auch die Sonne bezeichnet ward (Reinesii Inscriptt p. 64.). Und hier sind wir wieder an einem Verbindungspuncte des Mithrasdienstes mit den Phrygischen Sabazien (s. oben p. 246.). Phrygisch können wir diese nennen, ungeachtet der Scholiast des Aristophanes (Vesp. 9.) den Namen Sabazius für Thracisch ausgiebt; denn die Phrygier sind ja die Thracischen Brigier. Beide theilen sich in den Sabazius, wie in dem Namen Bassareus Thracien und Lydien, in Sprache und Cultus verwandt [14]), zusammenhängen. Bochart leitet den Namen von בצר und erklärt ihn durch: Vorläufer der Weinlese, wie denn auch Bacchus wirklich den Beinamen προτρύγης hatte (Aelian. V. H. III. 41. ib. Perizon) [15]). Die Griechen leiteten den Namen von dem langen bunten Gewande der Bacchuspriester in Asien, βασσαρίς (eigentlich Fuchspelz) her; andere von den Thracischen Bacchuspropheten, Βησσοί genannt (Herodot. VII. 111. vergl. Silvestre de Sacy zu Saintecroix II. p. 94.). Auf jeden Fall dürfen wir nicht an den Thebanischen schönen Heros, sondern wir müssen an einen ältern Bacchus denken, mit einem Pardelfell oder einem langen Gewande, bärtig und bejahrt, an orientalischen Ursprung erinnernd, der in den Thraci-

der Gott vom Liede den Namen. Dasselbe mag von der Ableitung des βασσαρεύς von βασσαρίς gelten.

14) S. Jablonski de ling Lycaonica in den Opuscc. T. III p. 63. ed. Te Water.

15) Auch ein alter Weinerfinder (προτρυγητήρ) glänzte als Stern im Thierkreise neben der Jungfrau; s. Caesii coelum astr. poet. p. 7

schen Mysterien Platz nahm (s. Passeri Vasi T. II. nr. 123).

Ausgebreitet war der Bacchusdienst auf der Kleinasiatischen Küste und auf den Inseln. Auf Lesbos hiefs Bacchus Briseus oder Brisäus (Steph. Byz. v. βρίσα); sein Tempel stand auf dem Vorgebirge Brisa. Man leitete aber den Namen ab von βλίττειν, Honig schneiden, und sprach von einer Nymphe Brisa, die den Bacchus diese Kunst gelehrt habe. Andere sprachen von mehreren Nymphen dieses Namens. Das sind Melissen, die den Wundermann Aristäus im Honigbau unterrichteten [16], die Pflegerinnen des Dionysus und auch Priesterinnen der Demeter waren. Auch tritt die Biene bedeutend in den Cerealien und in den Mysterien der Proserpina hervor. Der Bienenvater Dionysus ist hier als Naturwesen und Nahrungsgeber, als Weissager und Lehrer zu nehmen, wie der Bienenmann Aristäus (Nonn. Dion. V. 215 sqq. 265 sqq.). Auch etymologisch hat man diese Bedeutung in dem Worte Brisäus finden wollen. Bris heifst süfs, sagt Cornutus zum Persius (Sat. I. 76. vgl. Aristid. Orat in Bacch T. I. p. 29. ed. Jebb.); und Bochart sagt (Can. p. 442.), Briz heifst Honig. Andere leiten einen Weingott aus dem Namen ab, und sagen, er kommt von dem alt-Italischen Brisa, Trester (Columella XII. 39.). Alle diese Etymologien, seyen sie an sich wahr oder nicht, enthüllen uns eine Seite der Idee des Mythus, und sind darum nicht zu verachten.

Auch der Name der Brisäischen Nymphen (Heraclid. l. c. Etym. M. und Hesych. I. pag. 768. Alb.) von

16) Ruhnk. ad Tim. Lex. Plat. pag. 63 sq. Etym. m. und Hesych. v. βλίττειν — Cornut. ad Persii Sat. I. 76. Heraclid. Pont. de Polit. p. 9. Schol. ad Hesiod. Theog. p. 308. Heins. Scaliger ad Manilii Sphaer. barbar. p. 366. und Thiele de Aristaeo mellificii inventore, Gott. 1774. 4.

βρίζω, βρίϑω, βρύω, welches eine Fülle des Lebenstriebes in seinen mannigfaltigen Aeusserungen bedeutet, führt, besonders wenn wir andere diesen Begriff von verschiedenen Seiten beleuchtende Stellen [17]) vergleichen, auf die Vorstellung von einem orgiastischen Dienste hin, wovon in diesem Religionszweige fast allenthalben Spuren vorkommen. Dieser Begriff wird durch dasjenige ganz bestätiget, was wir von der Sabazischen Feier und von dem Verhalten der Bassariden lesen.



§. 5.

Fortsetzung.

Aufser der Brisa und Nysa (die auch des Sabazius, wie des Dionysus, Amme heifst) nennt der Orphiker (Hymn. 49. [48.]) auch eine dritte Amme, die Hippa, die ihn am Tmolus ernährte. Von dieser Gegend spricht Strabo (X. p. 188. Tzsch.), wenn er sagt: „Auch Sabazius gehört den Phrygischen Religionen an, und auf gewisse Weise der Mutter (τῆς Μητρός) Kind, ist

17) Athen. VIII. p. 335. A. p. 235. Schw. Spanh. ad Callim. Del. 316. Hesych. I. p. 776. 766. 771 — 775. Orph. ap. Stob. Ecl. phys. p. 68. Pausan. Phoc. 19. 2. Oenomaus ap. Euseb. P. E. V. 36. p. 233. Bas.

auch er den Personen des Dionysus beigesellt.« Hier erblicken wir die Verzweigung der Curetischen Mysterien mit den Corybantischen, und die Verschmelzung der Cretischen Rhea mit der Phrygisch-Lydischen Cybele, oder: wie sich Rhea zum Zagreus verhält, so Cybele zum Sabazius [18]. Aber auch wie Sabos und Hippa, wie Demeter und Jacchus, so Semele und Dionysus, Persephone und Zagreus [19].

Als orgiastisch kündigen sich die Sabazien schon durch den Namen des Gottes und die Namen seiner Pflegemutter an. Hierher gehört nun auch die rauschende Musik der Cybele; die Vorderasiatischen Bacchä, Bassarä genannt, die in Fuchs- oder Pardelfellen oder bunten Gewändern sich der höchsten Festraserei überlassen (Lycophr. Cassandr. 781. ib Tzetz.); wobei ein eigenthümlicher Phrygischer Tanz, Sikinnis (Casaub. de satyr. poes. p. 110. ed. Ramb.), aufgeführt wurde. Daran schlossen sich nächtliche Mysterien mit verschiedenen Symbolen und Lehren [20]. Die Einweihung in diese Mysterien wurde mit den Worten Evoi Saboi Hyes Attes beschlossen [21]. Bochart findet in den beiden letzten Wor-

18) S. Cornut. de N. D. 30. Diod. IV. 4. Orph. Hymn. XLVIII.

19) Die Art, wie der Orphische Hymnus von der Hippa spricht, wo sie unter andern tellurische Mutter und Königin heifst, läfst nicht zweifeln, dafs auch Hippa in die Stelle der Persephone neben Sabos eintrat, und also mit der Cybele identificirt ward.

20) S. die ausführliche Nachricht bei Clem. Alex. Protrept. p. 14. Potter. Julius Firmic. c. 28. vgl. Saintecroix l. c. II. p. 96.

21) S. Demosth. pro Cor. cap. 79. p. 313. Reisk. Suid. v. Ὕης und Ἄττις. Hesych. erklärt ὕης als den Ζεὺς ὑέτιος. Plutarchus de Is. p. 364. D. p. 493. Wytt. sagt, die Griechen nennen den Bacchus auch Ὕης als Herrn der feuchten Natur, der kein anderer sey, als Osiris. Vgl. Meletemm. I. p. 22. Valcken. ad Eurip. Phoen. 654. Hemsterh. ad Lucian. II. p. 283. Bip. T. I. p. 235. Hemst. Lanzi Saggio di L. Etr. II. p. 229. Schol. ad Arat. Phaen. 173.

ten die Bedeutung: »Er ist Feuer, du bist Feuer« (אש־היא, אש־אתה, Can. I. cap. 18. pag. 441.) [22]. Will man aber lieber bei jenem Dionysus-Hyes und bei jenem Hysiris-Dionysus der älteren Griechischen Schriftsteller stehen bleiben, d. h. bei jenem Regenbringer, so haben wir doch auch hier wieder den Stiergott, den Osiris-Zagreus, d. h. die Sonne im Frühlingsstier und den Feuergott, der die Hyaden, das Gestirn der Aequinoctialregen, in seinem Gefolge hat.

Auch das Tragen des Kernos (Clem. Al. Protr. l. c.), eines Mischgefäfses, mit einer Lampe verbunden, wodurch man die Elemente Feuer und Wasser, Sonnenwärme und Feuchtigkeit versinnlichte, ohne die kein physisches Leben denkbar ist (vgl. Dionysus p. 223.), und wobei man einen eigenen Reigen tanzte, war sehr bedeutsam. Der Tanz war ohne Zweifel eine mimische Darstellung der Bewegung von Sonne, Mond und den Planeten.

An diese Gebräuche, Bilder und Formeln knüpften die Orphischen Priesterschaften kosmogonische und ähnliche Sätze. Man vergleiche nur den Orphischen Hymnus XLVIII., und die Deutung auf die Weltseele, in ihrem Verhältnisse zum Aether und zum Νοῦς.

Diese nächtlichen Sabazien brachten bei einem sinnlichen Volke viele Ausschweifungen mit sich; und der grofse Haufe gelangte wohl gar nicht zu den höheren Graden, worin man theologische Lehren empfieng. Die höhere Stufe mochte sich auf Rhea und Sabos, als kosmogonische Potenzen, beziehen. Die Vorstufe scheint blofs wilder orgiastischer Naturdienst gewesen zu seyn, woran Theil zu nehmen schon zu Demosthenes Zeit zum

22) S. darüber Saintecroix l. c. II. p. 97. besonders aber dort die Note von Silvestre de Sacy: Sicklers Deutung, welche der Spur von Bochart folgt, aber weiter geht, s. in dessen Cadmus p. CIII f. vgl. p. CXXVII.

Vorwurfe gereichte (s. pro Cor. l. c. vgl. Val. Max. I. 3. 2.). Indessen finden sich auf Kunstdenkmalen Anzeigen, dafs dieser Dienst in Griechenland wenigstens in so weit Eingang fand, dafs Griechisch-Bacchische Mythen mit der Geschichte der Phrygischen Götter vermischt wurden [23]).



§. 6.

Koros und Kora, Liber und Libera in Italien und der Grofsgriechische Dionysus.

Die Hauptwurzel des Bacchuscultus in Italien reicht in alt-Griechische Religionen hinüber, nach Samothrace besonders, sodann nach Athen. Aus Samothrace hatten ja die zwei Cabiren das Männliche ihres erschlagenen Bruders nach Tyrrhenien hinübergetragen (Clem. Alex. Protr. p. 15. sq. Pott.). Liberalien und Phallusdienst waren überall gepaart, und der wilde Sabiner wufste seinem Bacchus Löbesius auf keine andere Weise zu dienen. Der Phallus aber von Feigenholz [24]) bei der Procession

23) Winckelmann Monum. nr. 42. Millin peint. de Vas. ant. T. I. pl. 50. vgl. Beger Thes. Brand. I. p. 501 sq. ib. Eurip. Bacch. 73. Strabo X. p. 469. Anthol. Gr. T. IV. p. 90. nr. XXXII. Jacobs. Bei Winckelmann finden wir neben dem bestraften Marsyas den Dionysus und die Cybele, und bei Millin auf einer Campanisch-Griechischen Vase Cybele, Bacchus und Proserpina.

24) Dion. Halic. I. 40. Macrob. Sat. III. 6. Festus v. Lucem facere.

zu Lavinium deutet nach Athen, nach Argolis, ja nach Aegypten hinüber. Die Liberalien mögen wohl in Etrurien und bei den Latinischen Völkern nie den Grad von Ausbildung erhalten haben, den dieser Cultus in Grofsgriechenland gewonnen hatte, wenn auch früher die Etrusker bessere Liberalien hatten, als zu der Zeit, da das Römische Senatusconsultum de Bacchanalibus (568. U. C. 156. v. Chr.) nöthig gefunden wurde [25].

Um den Italischen Liber und die Libera zu verstehen, müssen wir nach Athen blicken. Dort ist Demeter (Δηώ) Mutter des Jacchus und der Persephone. Die Mutter kommt vor als Mutter Erde Μᾶ γᾶ (Aeschyl. Suppl. 897.), vielleicht auch κατ' ἐξοχὴν als Μήτηρ (Herodot. VIII. 65. ib. Valck.), der Jacchus als Κόρος oder Κοῦρος (Casaub. ad Athen. V. p. 213. D.), Persephone als Κόρη oder Κούρη. Die beiden letztern sind Geschwister; aber auch Gatten, wie Osiris und Isis [26]; und wenn in den Eleusinien das Brautbette der Persephone und des Ades vorkam, so war dieser den Initiirten der Dionysus χθόνιος. Der Realgrund dieser Wechselverhältnisse liegt in den allgemeinen Grundbegriffen dieser Naturculte. Alle Verhältnisse, in denen Osiris zur Isis stand, und alle Naturanschauungen, die dort nachgewiesen wurden, finden bei Dionysus und Demeter statt: befruchtende Sonnenkraft und Mond, Besaamer und empfangende Erde: das ist die Ehe, und der Gang der Natur, ihre Entwickelungsstufen, bilden die Leiden und Freuden dieser Ehe. Ist Dionysus als Pflanzenkraft und Keim gedacht, die Erde als dessen Bewahrerin,

25) Vgl. Heyne Monumm. Etrusc. art. in den Nov. Comm. Societ. Gotting. T. V. p. 49.

26) Clem. Alex. Protr. p. 18. ib. interprr. Plut. de Is. p. 363. A. p. 483. Wytt. Orph. Hymn. 53. Böttigers Arch. Museum I. p. 21. Welcker in der Zeitschrift f. alte Kunst I. 1. p. 103 ff.

Pflegerin und Gebärerin, so ist das Verhältnifs des Sohnes zur Mutter gegeben. Diese Naturansicht ist schon oben als tief in den Religionen Aegyptens und Vorderasiens wurzelnd nachgewiesen.

Wenn nun Cicero (de N. D. II. 24. p. 300 ib. nott.) sagt: man habe der Ceres Kinder Liber und Libera genannt, wie man eben alle Kinder liberi nenne; so ist diefs eben die Δη-μήτηρ mit ihrem Κόρος und mit der Κόρη [27]). Die nächste Quelle des Italischen Bacchusdienstes, sagten wir, waren die alt-Griechischen Religionen von Samothrace. Denken wir dabei an den Frühlingsstier aus dem Wasser, den Zögling der Hyaden, den Regenbringer, den Sabinischen Bacchus Löbesius, so werden wir in Plutarchs (Quaest. Rom. CIV.) Ableitung von λοιβή, libatio, eine richtige Seite erkennen, und in Bacchus den Ergiesser erblicken. Und wäre auch diese Herleitung trüglich, so läfst uns der Stier mit dem Menschengesicht, jener Italische Hebon, der kein anderer als Bacchus ist, nicht zweifeln, dafs die alt-Italische Vorstellung des Liber ganz die alt-Griechische, oder vielmehr die ganz allgemeine war.

Libera könnte Ceres seyn, denn in Aegypten beherrschen (Herodot. II. 123.) Dionysus und Demeter das Todtenreich (vgl. Virg. Georg. I. 7.) Dann wäre sie χθονία, er χθόνιος, sie προσύμνα, er πρόσυμνος (Paus. Cor. 37. 2.), sie πλουτοδοτεῖρα (Spanh. ad Callim. Cer. 71.), er πλουτοδότης.

27) Auch auf Römischen Inschriften blieb zuweilen der Name Cora; s. Gruteri Inscrr. I. p. 309. nr. 3. Meurs. in Gron. Thes. Antt. Grr. T. VII. p. 818. Eine Menge Etymologien s. bei Vossius im Etymol. L. L. p. 287. v. liber, vergl. Bochart Can. p. 443. Lennep. Etym. p. 922. Vofs zu Virgils Eclog. VII. p. 372. erinnert sehr gut an das Zusammentreffen der Wurzeln λείβω, libo u. s. w. mit lieben, loben, leben.

Libera konnte ferner Semele seyn; auch sie hiefs ausdrücklich Libera (Muncker ad Hygin. p. 334. ib. Cyrillus); sie war ja auch die Erde, und so wufste man ihren Namen zu deuten (Io. Lyd. de menss. p. 82.).

Aber auch Venus konnte Libera seyn. Hiefs doch Bacchus auch Sohn der Aphrodite (Valcken. Diatrib. Eur. c. 15. p. 154.) und ihr Gatte (Schol. Apollon. I. 932.), und Varro (ap. Augustin. de Civ. D. VI. 9.) nennt die Venus neben dem Liber bestimmt Libera: beide als Ehegötter.

Endlich konnte auch Ariadne Libera heifsen; sie ward ja seine Gemahlin und, wie Semele, in jene Glorie hinaufgerückt, worin die Mysterien den göttlichen Dionysus erscheinen liefsen. Wurde ja sie selbst, nicht nur ihr Kranz, unter die Sterne versetzt, und Dionysus sagt zur verklärten Ariadne; sie solle seine Libera seyn (Hyg. Fab 224. ib. Muncker. Ov. Fast. III. 512.).

Bestimmt aber ist jene Libera der Italischen Mysterien keine von diesen, sondern Proserpina, wie Böttiger (Archäolog. Mus. I. p. 21.) richtig gesehen hat. Das ist erstlich den Vorstellungen alter Naturreligionen von der Geschwisterehe gemäfs; zweitens ist oft von Jacchus und der Persephone als einem kleinen Brautpaar, und vom Pluto-Bacchus und der Proserpina als Eheleuten die Rede. Besonders aber gilt hier das Zeugnifs des Historikers Theopompus (bei Plut. de Isid. p. 378. E. p. 549. Wytt.), welcher bestimmt sagt, die Bewohner der Westländer (also Italiens) haben sich unter der Persephone den Frühling gedacht (vgl. Welcker in der Zeitschrift f. a. K. I. 1. p. 20.). Darauf spielt nicht nur der Orphiker (Hymn. XXIX. [28.] 13.) an, sondern auch der Homerische Hymnus auf die Ceres (v. 401 ff.). Das ist also die Libera, die mit dem grofsen Herrn der Erde, mit dem Sonnenjahre, auf- und absteigt, die mit ihm, als Mond, die himmlische Herrlichkeit theilt, die vom Himmel herab als regnende und segen-

reiche Göttin gute Gaben sendet, und dann wieder im Schoofse der Erde mit ihm gemeinsam wirkt, und in finsterer Unterwelt endlich sein Lager theilt. Freilich mufs die Profan Fabel in diesem Kreise fast ganz vergessen werden; wie sie denn auch der Stoiker beim Cicero (de N. D. II. 24. p. 299. sqq.) weit zurückweist. Das aber ist dann der Liber, dem nebst der Libera und der Ceres in Italien gemeinschaftlich Tempel geweiht wurden [28]. Die Griechischen Bewohner Italiens brauchten auf den Vasen gewöhnlich für Libera den Namen Persephone. Von Kore (Κόρη) aber ist eben Libera gewissermafsen Uebersetzung. An diese ἄῤῥητος κόρη (Hesych. in v.), wie die Proserpina auch hiefs, müssen wir denken, wenn wir auf Vasen Mohnköpfe und Granatäpfel, diese mystische Frucht der Proserpina (Spanh. ad Callim. Cer. 43.), erblicken. Und so vereinigt sich Alles zur Bestätigung des Satzes: dafs die Libera, als Ehegattin des mystischen Bacchus von Grofsgriechenland, in der Regel niemand anders als Proserpina ist [29].

28) Liv. III. 55. XXXIII. 25. XLI. 28. Cic. in Verr. IV. 48. 53. und was Dionysius (Hal. VI. p. 1077. ed. Reisk.) von dem Dictator Posthumius erzählt: er liefs einen Tempel erbauen Δήμητρι καὶ Διονύσῳ καὶ Κόρῃ. Dasselbe Factum drückt Tacitus (Ann. II. 49.) so aus: Libero Liberaeque et Cereri.

29) Damit ist auch Millins Ansicht (Peint. d. vas. ant. T. I. pag. 74. sq.), der in der Libera, als Gattin des Liber, immer die Ariadne sehen will, widerlegt.

Fünftes Capitel.

Von der Lehre der Mysterien, besonders der Bacchischen.

§. 1.

Die Lehre von Gott und von der Welt. Dionysus der Schöpfer und Herr der Natur.

In der Schöpfungslehre erscheint zuvörderst Zeus als Demiurg, der den Phanes verschlingt. Letzterer hat die Urbilder aller Dinge in sich; nachdem ihn aber Zeus verschlungen hat, werden sie alle in diesem sichtbar. Daher jenes innige Verhältniſs zwischen Zeus und Phanes, das, auf den Dionysus der öffentlichen Religion übergetragen, zuweilen als völlige Identität beider Wesen genommen wird (Aristid. Or. in Bacch. p. 29. ed. Jebb.). Proclus (in Tim. p. 336. in Parmenid m scr. ap. Bentlej. in ep. ad Mill. p. 455. Lips.) sagt: Zeus der Vater vollendete Alles und Bacchus beherrschte es darnach; und an einem andern Orte (in Tim. p 102.): Phanes ist die demiurgische Ursache oder der Anlaſs zur Weltschöpfung. Julianus aber (Or. V. p. 179. B. Spanh.) drückt sich so aus: Die getheilte Schöpfung hat Dionysus erhalten von dem alleinigen und bleibenden Leben des groſsen Zeus, aus dem er hervorgegangen; er hat dasselbe dann allen sichtbaren Dingen zugetheilt, als höchster Verwalter der ganzen getheilten Schöpfung.

Hier greift nun besonders der Cretische Dionysus Zagreus vielseitig in die Geheimlehre ein [1], worüber uns

1) Diodorus und der ihn excerpirende Cornutus (de N. D. c. 30.) sehen in dem ganzen Mythus nur die natürliche Geschichte des Weinstocks und seiner Frucht. Doch sagt der erstere (III. 62.), die Mysterien geben Aufschlüsse über den Mythus, die man den Ungeweihten nicht geben dürfe.

Dichter und Philosophen befriedigende Erklärung geben. Nach beiden müssen wir die Zerstückelung des Zagreus als einen Hauptsatz der Kosmogonie und Ethik betrachten. Die Idee von Bacchus, als physische Vielheit siderisch und astrologisch durchgeführt, finden wir in einem Orphischen Dogma (s. Gyraldus de Musis, Opp. T. I. p. 558. A. B. und Linacer Mythol. Musar. c. 1. p. 8. des Bogens F. ff. ad calcem Natalis Com.), ohne gerade das Alter jedes Satzes verbürgen zu können, wie diefs bei folgenden geschehen kann: Dionysus ist die Vielheit d. i. das in vielen Formen sich darstellende All, in Luft, Wasser, Erde, Pflanzen und Thieren. Das ist das Zerstückeln des Gottes, den man Zagreus, Nyctelius und Isodätes nannte. Nichts anderes wollte der Mythus vom Verschwinden, Wiederfinden und Wiederaufleben eines Gottes sagen (Plut. de Ei ap. Delph. p. 389. A. p. 592. Wytt. de Isid. p. 364. F. p. 495. Wytt.). Apollo, fährt das Dogma fort, ist die Einheit (in so fern er des Dionysus Glieder wieder sammelt), die der Natur in ihrer Entwickelung vorsteht, um sie vor Zersplitterung zu bewahren, und wieder an das Eine zu befestigen [2]). Sind hier beide Götter einander entgegengesetzt, so berühren sie sich doch wieder in der Siebenzahl, die beiden Göttern heilig ist. In sieben Theile war Zagreus zerstückelt worden (Procl. in Tim. p. 200.); und Apollo hiefs bei den Pythagoreern der am siebenten Tage Geborne (ἑβδομαγέτης) [3]). — Nun deutete

2) Plut. de Ei ap. Delph. l. c. Procl. in Plat. Alcib. I. Fasc. I. p. 83. ed. Cr. (Orph. Fragmm. p. 508. ed. Herm.). Nonnus, der aus alten Quellen schöpft, läfst seinen Zagreus, ehe er unter der Hand der Titanen fällt, sich in alle Elemente und Naturen verwandeln (Dionys. VI. 174.).

3) Andere Berührungspuncte s. bei Plut. de Is. p. 365. A. p. 495. Wytt. Pausan. X. 19. 3. vergl. L. Gyraldi de diis Gent. Syntagm. VIII. p. 281.

man weiter: dem Apollo (der Einheit) sey eben deswegen der ernste Päan heilig; dem Bacchus (der Vielheit) der wechselnde, unruhige Dithyrambus. Daher auch die Unruhe an Bacchischen Festen; daher Bacchus selbst in Bildern bald Kind, bald Jüngling, bald Mann, bald Greis; Apollo ewiger, göttlicher Jüngling.

Eine neue Ideenreihe beginnt so: aus dem Dunste der erschlagenen Titanenleiber ist die Materie geworden; aus der Materie die Menschen. Daher das Rohe in der Menschennatur. Die Todesgeschichte des Zagreus wurde nun auch ethisch gewendet: unser thierischer Theil soll gebändigt werden. Und weil die Titanen vom Dionysus gekostet hatten, wir aber Titanischer Natur sind, so ist unser Leib ein Dionysischer Leib, aus dem wir nicht uns selbst herausführen und befreien dürfen.

Durch Gebrauch und Wort befestigte man diese Ideen. Zum erstern gehörte das Rohessen des Opferfleisches bei dem mysteriösen Festmahle (Porphyr. de Abst. IV. p. 366. ed. Rhoer. ib. Euripides). Der vollkommene Bacchiker und Orphiker enthielt sich (wie der Pythagoreer), ausser bei feierlichen Opfermahlen, aller thierischen Nahrung (Eurip. Hippol. 952.), so wie der Priester des Idäischen Zeus. Er ist in den Dienst der Cureten aufgenommen das ist in die Harmonie eines höhern Lebens, wovon der Curetentanz das Bild war.

Durch das bedeutsame Wort Ἰσοδαίτης und Ἰσοδαίτης wird der Sinn jenes mysteriösen Mahles noch deutlicher. Dionysus hieſs so als Tischgott, guter Gott und Nährvater, ferner in Beziehung auf Kosmogonie und die Einrichtung des Reiches der Natur; dann als Gott der Unterwelt, der alles Lebendige zwischen Tod und Leben theilt. Isodätes, sagt Hesychius, ist Pluto oder Pluto's Sohn. Also wieder Dionysus Hades, der Herr der Natur, der Alles empfängt, aber nach gewissen Pe-

rioden wieder heraufsendet. In diesem ganzen ἱερὸς λόγος sind die Titanen das Bild der Zerrüttung und der thierischen Triebe, die Cureten das Symbol der ordentlichen Bewegung der himmlischen Körper (ein Orphisches Dogma nach Procl. in Theol. Plat. V. 3. p. 253. vgl. Plat. Euthyd. p. 277. D.).

In diesen uralten Gebräuchen hatten denn auch die Spielsachen (ἀθύρματα) des Dionysuskindes (des Zagreus) ihre Bedeutung. Die ausführlichste Nachricht giebt Clemens (Protr. p. 15. daraus Arnob. V. c. 19. p. 181. ed. Orell.). Es gehören dahin Würfel und Kugel [4]) mit offenbar kosmischer Bedeutung; die Hesperidenäpfel [5]) und Anderes, besonders der Spiegel. Nonnus [6]) läfst den Zagreus hineinblicken, als ihn die Titanen zerreissen; da sah er sein unächtes Bild; darum heifst dieser Spiegel auch (v. 207.) der täuschende Spiegel [7]). Ihn nennen die Philosophen ein Kunstwerk des Hephästos, als Sinnbild des klaren und gewölbten Aethers (Io. Lyd. de menss. p. 82.); oder Dionysus führte ihn als Demiurg, blickte hinein und formte nach seinem Bilde die bunte, formenreiche Welt (Procl. in Tim. p 163.).

Nicht minder bedeutend war der Naturkelch (κρατήρ) des Dionysus, der einem andern Krater des höhern Demiurgen untergeordnet war [8]). Dieser heifst den Platonikern der Leben erzeugende Becher, und sie legen ihn der Nacht und dem Phanes bei (Procl. in

4) S. Lobeck de morte Bacchi p. 9. und meine Note zu Nonnus IX. 107. p. 225 sq.

5) Pomeranzen; s. Vofs zu Virg. Ecl. VI. 61. Georg. II. 126.

6) Dionys. VI. 173. vgl. Ouwaroff im Nonnos von Panopolis p. 21.

7) Vgl. Aeschylus im Lycurgus bei Aristoph. Thesmoph. 140.

8) Orph. Hymn. XXVIII. 13. XI. 12. Hermet. Trismeg. Sermo Crater p. 26. a. b. ed. F. Patric.

Tim. p 291.). Er heifst auch die *Quelle der Seele*, sowohl der Weltseele, als der einzelnen Seelen. Der Demiurg ist ihr Vater, der Becher ihre Mutter (Procl. l. c. p. 314 sq. und in Plat. Theol V. 30 — 32.). Der doppelte Becher der Schöpfung ward auch ein *doppelter Becher der Seelen*. Der erste heifst der Dionysuskelch. Durch den Trunk aus ihm vergifst die Seele ihre höhere Natur, und tritt den Weg zu den irdischen Wohnungen an (Macrob in Somn. Scip. I. c. 12.). Aber ein anderer Becher wird ihr noch mitgegeben; das ist der Becher der Weisheit. Der Trunk aus ihm heilet die Seele von jener Täuschung, und läfst sie erwachen aus der Vergessenheit zur Sehnsucht nach der Rückkehr [9].

Der Demiurg ist auch *Schöpfer der Zeit*. Da treten nun wieder alle Ideen vom Dionysus als *Jahresgott* in allen Zeichen des Thierkreises und als Frühlingsstier hervor; ferner jene alten Jahresbezeichnungen durch Hörner und durch Becher, alle die Vorstellungen vom Jahreshorn, Horn des Ueberflusses, vom Jahresbecher Dschemschids und ähnliche bereits erörterte.

Neben Dionysus wird als Demiurg auch *Hephästos* genannt, als das Princip des Zusammenhaltens der Besonderheiten, der durch *Freundschaft das Verschiedene* im All zusammenknüpft. Beide werden auch so *unter einem obersten Demiurgen* zusammengestellt: *Dieser* hält sowohl die durch Nothwendigkeit bewerkstelligte Schöpfung im Ganzen, die den Hephästos zum Urheber hat, als die Dionysische Schöpfung des Einzelnen (Hermias in Plat. Phaedr. p. 79.) [10]. In jener Unterordnung erkennen wir wieder

9) Philostr. Vit. Apollon. VI. 11. I. 8. dazu Bekker im Specim. in Philostr. Vit. Apollon. I. p. 37.

10) Auch die Orphischen Gedichte haben von dieser kosmologischen Würde des Hephästos Erinnerungen aufbehalten, H. LXVI. (65.).

(wie in dem demiurgischen Becher, Kircher. Oedip. T. III. p. 199) eine Aegyptische Quelle: Amun als der erste Lichtbringer, Phthas als der erste kunstreiche Vollender (Ordner im Ganzen), Osiris als der Gute und Wohlthätige (der das Einzelne erfüllet), der Herr der Sinnenwelt. Hier bieten sich verschiedene Vergleichungspuncte mit den Samothracischen Mythen dar, die Jeder aus dem Obigen selbst finden wird. Der Mythus faſst den Satz genealogisch. Die Orphiker, die an die Stelle der Zeugungen ein gegenseitiges Durchdringen setzen, machen bald die zweite Potenz, wie wir am Hephästos gesehen haben, zur ersten, bald die dritte, den Dionysus. Daraus verstehen wir, was Aristides hatte sagen hören: Zeus und Dionysus seyen von einander nicht verschieden (in Bacch. p. 29. Jebb.). Das ist die Orphische (theologische) Betrachtungsart; jenes die mythische. Die alten Theologen und Poeten, sagt Plutarchus (de Orac. def. p. 436. D. p. 781. Wytt.), die immer das Höchste vor Augen hatten, sagten daher bei Allem: «Zeus der Anfang, Zeus die Mitte und Alles aus Zeus» [11]).

Die Theologen unterscheidet aber Plutarchus von den Physikern. Jene fragen nach dem Finalgrunde aller Dinge; diese fragen, aus welchen Elementen Alles geworden, das heiſst, sie blieben in der Untersuchung der secundären, der physischen Ursachen hängen. Diese physischen Sätze hatte frühzeitig der Mythus in ein körperliches Gewand eingehüllt, das selbst die ältesten Physiologen (z. B. Empedocles) noch nicht

11) Oft hat man diesen gewiſs uralten Ausspruch als Beweis angeführt, daſs die Orphiker die Einheit Gottes erkannt haben. Allerdings; nur nicht im Sinne der Bibel, wie die Kirchenväter glaubten; sondern im Geiste der Emanationslehre, aus der alle Griechische Mysterienlehre geflossen ist, und über die alle Religionen, die Quelle jener sind, nicht hinausgehen

entbehren konnten. Solche uralte physicalische Ueberlieferungen blicken sogar bei Homerus durch, wenn er den Hephästos zweimal aus dem Himmel geworfen werden läſst (Il. I. 590. XVIII. 395 ff) [12]. Aber ohne die Erzählung des Pausanias (Att. 20. 2.) von seiner Rückkehr in den Olympus wäre uns die Bedeutung jener Sagen verloren. Hephästos gedachte es der Here, daſs sie ihn aus dem Himmel geworfen, und schickte ihr daher einen goldenen Sessel mit verborgenen Fesseln. Kaum hatte sie sich hineingesetzt, so ward sie im Stuhle festgehalten. Nur Hephästos konnte helfen; aber er gab den fürbittenden Göttern kein Gehör. Da machte ihn Dionysus, dem er vertraute, trunken, und führte ihn zum Himmel zurück [13]. — Das Vertrauen des Feuergottes zu dem feuchten und feurigen Dionysus drückt offenbar eine physische, reale Verwandtschaft beider, also eine physische Wahrheit aus; aber es hat auch einen mythischen Grund [14]. In dem Fesselstuhle der Here erkennen wir einen der Göttersitze innerhalb der Welt, die Hephästos, der kosmische Künstler, der befestigende und verbindende Demiurg, gebildet hatte. Dionysus tritt als Versöhner auf, denn im feurigen Naſs des Weins ist Here (die Wasserluft der Atmosphäre) und Hephästos (der Feuergeist) vermittelt und verbunden [15]. Aber nicht nur dieſs liegt in der mährchenhaften Hülle, son-

12) Hierher gehört auch Iliad. XXI. 342. der Kampf des Hephästos mit dem Flusse Xanthus, wo schon die Alten physicalische Lehren erkannten; s. die Anführungen von Heyne zu dieser Stelle p. 180. Vgl. Cr. und Herm. Homerische Briefe p. 29. 79 ff.

13) S. die Abh. zur S. und M. T. V. nr. 5. und die Erkl. p. 32.

14) Man vergleiche nur Nonn. XIX. 118 sq. Schol. ad Iliad. XXIII. 92. ad Iliad. VI. 130. Ister beim Harpocration in λαμπάς; s. Istri Fragmm. ed. Siebelis p. 60.

15) Das ist eine Seite der Deutung, und in diesem Sinne hat Aristides (in Bacch. p. 29.) das Räthsel aufgefaſst.

dern Erdperioden, tellurische Begebenheiten und Traditionen. Darauf leitet der Physiolog Empedocles 16), so dafs die Betrachtung und Vergleichung seiner Sätze Folgendes ergiebt: Wir haben erstens in diesen Mythen kosmogonische Lehren, worin Dionysus als Ausflufs oberer Potenzen und als letzter in der Reihe nun auch wieder cyclisch zu den ersten zurückkehrt, und das Letzte mit dem Ersten verbindet; sodann aber blickt auch aus diesen Mythen die alte physische Geschichte der Vulcanischen Insel Lemnos hervor. Nach der Grundansicht des Alterthums wirkt das Himmelsfeuer, die Sonne, auch als Erdfeuer in der Tiefe, und die Planeten sind auch in den Metallen und Erdkräften mächtig. So mufste also auch das tellurische Feuer der Lemnischen Vulcane aus dem Himmel kommen (Hestästos fällt aus dem Himmel herab). Als Erdfeuer im Abgrunde hält er die atmosphärische Luft (die Here) gefesselt. Dieser Hephästos bindet und ist selbst gebunden. Auch darum heifst er lahm, und darum bedarf es des Rausches und der Ueberredung, um ihn frei zu machen. Er geht widerstrebend (ἄκων; Aristid l. c.). Endlich wird Hephästos willfährig, Here befreit, d. h. in warmen Dämpfen, in heifsen Erdquellen, im lodernden Feuer der Vulcane wird die gebundene Luft entwickelt, und Dionysus, der Herr der warmen Feuchtigkeit, ist ihr Befreier (Chalis).

§. 2.

Pneumatologie und Anthropologie, oder von den Genien im Geheimdienst, besonders von den Bacchischen.

Dionysus, als Camillus und Dämon, führt, gesendet von den grofsen Göttern, den grofsen Axiuri-He-

16) S. Empedoclis Fragmm. p. 522. 598. Plut. de Plac. I. 3. fin. Euseb. P. E. XIV. 4. Simplic. ad Aristot. Phys. I. p. 7. b. Aristot. de generat. et corrupt. II. 3. Metaphys. I. 4.

phästos zurück. Er ist also Vermittler atmosphärischer und tellurischer Grundkräfte, und dieſs hängt mit seiner Eigenschaft eines orakelgebenden Gottes, eines begeisternden Genius zusammen: darum ist dieser lösende und die Erdkräfte zum Himmel zurückführende Dionysus wieder der Schutzgott der Musiker und Dichter; er entfesselt die Phantasie der Dichter, und die Dramatiker heiſsen vorzugsweise des Dionysus Künstler [17]. Aber auch die Seelen führt Dionysus zum Himmel zurück. Diese Leitungen zur Heimath waren der wesentlichste Theil der Mysterien. Das war jene Vervollkommnungsanstalt, jene Heilsordnung (τελεστική), deren Aufseher Dionysus heiſst (Hermias in Plat. Phaedr. p. 107 sq. p. 165.), welcher als solcher Dionysus-Hermes oder Ministrant der groſsen Cabirischen Mächte ist [18].

In seinen eigenen Mysterien aber ist Dionysus Herr der Natur, Schöpfer der Seelen und Lenker ihres Schicksals, so wie die Kore-Libera die Theilnehmerin seiner Würde. Nun haben sie hier ihre Untergeister. In diesen Mysterien war das Wohl und Weh der Dämonen vorgestellt, und wie die, welche thierischen Leidenschaften und Trieben unterworfen gewesen, dadurch elend geworden, andere aber, wenn gleich in sterbliche Leiber herabgekommen, durch edlere Bestrebungen ihre höhere Abkunft beurkundet hatten (Plut. de Orac. def. p. 417. B. p. 707. Wytt.). Wie Dionysus

17) Schwarz Miscellan. polit. human. p. 91. Jensius de scriptor. hist. philos. I. 16. 3. Sturz zum Hellanicus p. 86. Auch die Schauspieler hieſsen so.

18) In solcher Verwandtschaft mit Hermes kann ihm auch das Flügelattribut nicht fremd gewesen seyn. In dem Eleusinischen Bacchus haben wir ihn entschieden als Dämon (Genius) der Demeter gesehen (Strabo X. p. 168. Tzsch.).

von Zeus aus dem Himmel ausgegangen war und dahin zurückkehrte, so sollte nachahmend die Seele jedes Eingeweihten dahin zurückzukehren suchen, woher sie gekommen. Da nun aber Dionysus in seinen Mysterien selbst ein hoher Gott ist, so müssen zwischen ihm und den Menschen andere Genien als Mystagogen des Lebens seyn. Die Mysterien sind eine Pädagogik zum höhern Leben, eine Vermittelung. Vermittler werden also jene Dämonen seyn, die einerseits an den Regungen und Leiden der Menschen, andererseits aber an den Eigenschaften und Kräften des Gottes Theil haben. Diese Erfordernisse Bacchischer Genien finden wir an jenen Bacchischen Begleitern, welche die verschiedenen Eigenschaften dieses Gottes gleichsam als divergirende Radien seines Grundwesens in sich aufgenommen haben. Zuvörderst Silenus, der ausdrücklich des Dionysus Dämon heifst, und als Chalis-Acratus der werdende Bacchus ist, ja selber Pädagog des Bacchus war. Sodann Maron, sein Wagenführer, Ampelus, Methe, Nysa, und der ganze Kreis seines Gefolges; besonders aber die Telete, die personificirte Weihe [19]. Sie werden aber in mysteriösen Darstellungen gebildet in ihrer gewohnten Gestalt, wie sie dem Gott auf Erden lieb gewesen. Aber der Gott war selbst der buntgestaltete (αἰολόμορφος) [20]: er ward ja in jedem Alter sogar androgynisch [21]) gebildet. Darum wird sein Gefolge auch in verschiedener Gestalt erscheinen; und da die Mysterien das Alterthümliche und Prägnante lieben, so wählte die mystische Bildnerei die ältern, mehr oder weniger orientalischen, Vorstellungen, wozu unter andern die häufige Beflüge-

19) S. Nonn. Dionys. XVI. fin. XLVIII. 880 sqq. vgl. Pausan. Boeot. 30. 3.

20) Hymn. Orph. L. (49.) 5. vgl. Meletemm. I. p. 21. Not. 17.

21) Philochori Fragmm. p. 21. ed. Lenz et Siebelis. Meletemm. l. c.

lung der Gottheiten gehörte. Hatte doch Amyclä sogar einen Cultus des Διόνυσος ψίλας (von ψίλα, die Flügel, Paus. Lac. 19. 6.). Wenn Pausanias hiebei bloſs an den Schwung denkt, den der Wein den Gedanken giebt, so werden wir uns dadurch nicht abhalten lassen, dem Wesen der Griechischen Religionen gemäſs an den allgemeinen Elementendienst zu denken, und an begeisternde Elementarkräfte, an denen Bacchus der Musengenosse Antheil hat [22].

Auf einem Relief in der Villa Albani erkannte Winckelmann (Monumenti nr. 7.) an einem geflügelten Jünglinge mit einem kleinen Schwanz am Rücken und Bacchischen Attributen und Umgebungen den jungen Satyr Ampelus. Zoëga hingegen (Bassiril. zu nr. 88.) bezeichnet ihn als satyresken Cupido. Eros ist allerdings (Plat. Sympos. c. 28.) ein dämonischer Ministrant in den Mysterien. In den Asiatischen Religionen hat Eros, der Nacht Sohn, gar eine kosmogonische Würde als Vereiniger der streitenden Elemente [23]. Eros waltet dabei nicht bloſs über das Urelement als demiurgische Kraft, sondern er steht auch Heilquellen vor (Eunap. in vita Jambl. p. 26. ed. Steph.). In diesem Sinne kann auch der Elementenbeherrscher Bacchus Eroten zu Begleitern haben, die man aber auch überhaupt geflügelte Genien des Bacchus nennen kann. Flügel bedeuten bei Genien und Seelen Geschwindigkeit und Leichtigkeit. Abwesenheit der Flügel bei Wesen, deren Begriff das Schwebende und Schnelle mit sich brachte, sollte ein Bleiben und Ruhen bezeichnen; z. B. die flügellose

22) Einen geflügelten Bacchus erkennt Lanzi (Vasi p. 118.) auf einer Vase, und man hat auch auf den Herculanischen Monumenten V. tab. 7. einen gefunden.

23) In den Abh. zur S. u. M. T. LIII. nr. 4. sind Bacchus und Eros mit einander in Verbindung; s. die Erkl. p. 32.

Nike zu Athen (Paus. I. 22. III. 15. V. 26.) [24]. Die Seele mit Schmetterlingsflügeln hat immer den Begriff der befreiten, sich erhebenden Seele. Zu diesem Uebergange sind aber die Mysterien wesentlich. In den Reinigungen und Weihungen dabei sind die Genien Diener. Sie geben die reinigenden Elemente, Wasser, Feuer, Luft, helfen der Seele zur Erhebung, und haben ebendeswegen dabei selbst Flügel.

Aber auch alle Wahrsagung geht durch die Dämonen, die ja die begeisternden Erdkräfte mischen und leiten. Auch das war ein Weg nach oben, ein Erheben der Seele von den Schranken der Wirklichkeit. Da war der Bacchische Dämon Chalis-Acratus wieder an seiner Stelle, und recht schicklich geflügelt (Augusteum I. nr. 5 ff.), da über dem Candelaberfuſse, wo er angebracht ist, unmittelbar der Streit des Apollo und Hercules um den Orakeldreifuſs abgebildet ist. Da ist er ein Bacchischer Orakelministrant, der die Begeisterung aus dem Abgrunde der Erde und der Gewässer heraufsendet, ein wahrsagender Bacchus-Silenus.

Aber in dem groſsen Kreise der Mysterien ist nicht immer an jenes Aufschwingen zu denken. Es giebt auch einen Weg abwärts. Darum stützen sich Dionysus und Acratus auch auf ungeflügelte Genien.

Von den weiblichen Wesen erscheinen zwar bei den Mysterien die meisten ungeflügelt, doch auch auf Denkmalen geflügelt (z. B. bei Passeri Tom. II. tav. 155.); besonders muſs die Telete so gedacht werden; während die Nymphen, die Erzieherinnen, die ersten Dienerinnen des Bacchus, fast immer ungeflügelt erscheinen.

Auch das Mannweib hat in diesem mysteriösen Bilderkreise seine Stelle. Denn Dionysus ist in letzter Quelle Indischer Gott, und dem Indier war ja

24) Geflügelte Seelen s. bei Hirt Bilderb. Taf. VIII. 8. und IX. 4.

die Welt ein Mannweib (Philostrat. Vit. Apollon. III. 34.). Der Weltschöpfer, ja die personificirte Welt war ja aber jener mysteriöse Dionysus, als Phanes und Demiurg in der Orphischen Kosmogonie. Und wirklich kommt Dionysus selbst auf Vasen als geflügeltes Mannweib vor (Millin Peint. de Vas. ant. I. pag. 77.). Aber wie der Gott, so der Diener. Bei der üppigen Feier des Sonnenmondsgottes Sabos-Bacchus in den Sabazien dürfen wir in dem eigentlichen Diener (Camillus, Ministranten) einen mannweiblichen Dämon erwarten, wie er sich auch wirklich häufig auf Bacchischen Vasen zeigt.

§. 3.

Von der Seelen Schicksal und Wanderung.

Dieses Capitel machte einen wesentlichen Theil der Attischen Geheimlehre aus (s. Plat. Phaedon. p. 231 sqq. Heind. p. 85 sqq. Wytt. vergl. Aristoph. Ran. 154. 321. 390.). Dionysus ist hier Herr der Sinnenwelt und somit Führer der Seelen in den Körper und aus demselben; das Princip alles Besondern und Einzelnen in der Welt und dadurch Schöpfer der einzelnen Seelen; als solcher aber Inhaber des zweiten Kelchs, da in dem ersten, den der höhere Demiurg führt, die allgemeine Seele der Welt gemischt ward. Der zweite Kelch heifst der Theilungsbecher. Die aus ihm geflossenen Seelen müssen in die Individualität treten, sie müssen in die Geburt herab (Plotin. Enn. IV. 9. 4.). Einige Seelen aber kommen herab, weil sie noch nicht hienieden waren, zur Erhaltung der Weltöconomie. Das sind die frischen oder Neulingsseelen (νεοτελεῖς); andere müssen zur Strafe herab; andere geben sich freiwillig der Neigung zur Erde hin (Celsus ap. Origen. VIII. p. 780. vgl. Wyttenb. ad Plut. de S. N. V. p. 113.). Diese Neigung ist Folge des Blickes in den Spiegel, in den

Dionysus gesehen, ehe er sich zum Schaffen der einzelnen Dinge gewendet (Plotin. IV. 3. 12. Procl. in Plat. Tim. p. 163.); eine Folge der Neugierde, nach dem Aegyptischen Systeme. Im Grunde ist hier die Indische Idee von dem Affect des Schaffens nur etwas anders gewendet. Diese Lust und Neugierde im Schöpfer und in den Seelen ist eben jenes erfreuliche Bild, im blofsen Scheine von der Liebe gewebt, und vor das Wesen hingesetzt, jene Welt- und Seelenmutter, die täuschende Maja, nach den Veda's (Görres Mythengesch. d. Asiat. Welt p. 389 ff. 634 f.). Maja hiefs aber in der Priestersprache auch die Proserpina, als Amme aller einzelnen Wesen (Porphyr. de Abstin. IV. 16. p. 352 sq. Rhoer.). In der Lust zum individuellen Seyn verlassen die Seelen ihr himmlisches Vaterland [25]).

Bei dieser Lust zum irdischen Daseyn trinken die Seelen aus dem Becher des Liber Pater Dadurch werden sie berauscht, die materielle Liebe wächst, das Andenken an die höhere Abkunft erblafst [26]). Das ist jene Vergessenheit, die zur Geburt ins Fleisch antreibt. Aber die besten Seelen fliehen vor der Geburt und hüten sich vor dem Feuchten, das den Sturz in die Körper bewirkt. Von denen, die in die Leiber herabkommen, trinken die von edlerer Art aus jenem Kelche nur so viel sie müssen, sie schliefsen sich fest an den ihnen zugeordneten Dämon an, und achten auf seine Stimme (Procl. in Plat. Tim. p. 17.), welche die unedleren Seelen nicht vernehmen (Hermias ad Plat. Phaedr. p. 94. ed. Ast.); denn sie lieben das Feuchte. Daher heifsen sie auch

25) S. Böckh in den Heidelbb. Jahrbb. der Philologie 1808. I. p. 112 ff. Aristot. de Coelo II. 13. Platon. Phaedr. p. 248 sq. p. 256 sq. Heind.

26) Macrob. in Somn. Scip. I. 12. Dionysus I. p. 90 sqq. und Praepar. ad Plotin. de Pulcrit. p. XXXIV sqq.

wohl Najaden [27]). Solchen dünkt die Welt, obwohl sie eine finstre Höhle (σπήλαιον) ist, dennoch schön.

Dionysus ist die Sonne auch nach der Mysterienlehre. Hiermit ward die Vorstellung von der Sonnenbahn und von der Seelenbahn durch den Thierkreis verbunden. Er wandelt jährlich die doppelte Bahn, den Weg des Winters und den des Sommers. Dieselbige Bahn ist auch den Seelen vorgezeichnet. Mit dem Krebse beginnt die Wanderung hinab; vom Steinbock aus beginnt die Seele ihre Rückkehr zu den Göttern. Angelangt in diesem Leben, sind die Seelen im bunten Reiche des Dionysus, der der Geist der materiellen Schöpfung ist (Macrob. in Somn. Scip. I. 12.). Darum verweilen die feuchten Seelen gerne in dieser sinnlichen, formenreichen Welt, wie in einer Grotte, die in tausendfarbigem Gestein das volle Leben zurückspiegelt. Drunten sitzt auch die Mutter (μαῖα) aller aus Saamen erzeugten Geburt und webet viele Gewänder, womit sie die Seelen umgiebt. Proserpina ist diese Weberin; das Kleid von ihrer Hand ist dieser materielle Leib [28]). Jemehr die Seelen am irdischen Daseyn hängen, desto mehr Leiber, wie Kleider, hängen sich ihr an und halten sie nieder. Die Seele aber, die an den Rückweg denkt, mufs diese Leiber über dem Leibe, diese Kleider über dem Kleide abwerfen [29]).

27) Porphyr. de antr. Nymph. c. 10—12. Clem. Alex. Strom. VI. p. 746. Potter.

28) Plat. Gorg. p. 523. p. 164. Bekk. Plut. de S. N. V. p. 92. Wytt. Porphyr. de antr. Nymph. c. 14. p. 15. ed. Goens m. dess. Anm. p. 103. Procl. in Plat. Alc. I. c. 48. p. 138. ed. Cr.

29) Procl. de Anima et Daemone pag. 239. ed. Ficin. vgl. Procl. in Plat. Alc. I. l. c. Plato de rep. X. 11. p. 611 sq. p. 300 sq. Ast. p. 497 sq. Bekk.

§. 4.
Fortsetzung.

Die Idee von der Persephone als Weberin erinnert an die gute Spinnerin Ilithyia (Pausan. VIII. 21.) und an die Spindel in den Händen der Dianenpriesterinnen (Herodot. IV. 34. vgl. Cr. und Herm. Homerische Briefe pag. 32 ff.), ja alle grosse Naturgottheiten, scheint es, wurden so gedacht. Bei den Aegyptiern webte Neith das Gewand der Natur, das sie von Phthas aufgenommen hatte, fort; ein symbolischer Ausdruck des Gedankens von einer intellectuellen Schöpfung. Daraus entwickelte sich zu Athen die Vorstellung von der Athene Ergane (s. oben p. 466 ff.). Die Syrische Göttin (Lucian. de Dea Syria p. 117. Bip.) hat neben dem Gürtel auch die Spindel. Die Aphrodite Urania zu Athen (Paus. I. 19. 2) heifst auch die älteste der Parcen, d. h. sie ist auf gewisse Weise Clotho, die Spinnerin. In dieser Ideenreihe ist zu unterscheiden ein Weben mit der Vorstellung des Wirkens und Schaffens ganz allgemein und im höhern Sinne; und ein materielles Weben, wie das der Maja-Persephone, wo der Begriff von den Banden des Leibes hervortritt. An jenes erste Weben knüpft sich die Idee des Schicksals; und die Verkettung der Natursachen wird bald als Schicksalsband von Hephästos gebildet, bald als Gespinst vorgestellt [30]). Die Last, die der Seele das zweite Weben anhängt, wird verglichen mit dem, was dem Fische Glaucus begegnet, dem sich gegen den Meeresgrund hin allerlei Seegräser, Muscheln und Gesteine anhängen, die ihn immer tiefer herabziehen und am Boden fest halten. Dafs man jenen Fisch zur Vergleichung wählte, kommt daher: der Glaucus gehörte zu den Seefischen, die sich beim Aufgang

30) S. die vielen Nachweisungen über diesen reichen Begriff bei Gataker zum Antonin. IV. 26. p. 112 sq.

des Sirius sechzig Tage lang im Meeresgrunde verbergen. So wurde der Glaucus ein Bild der feuchten Seele: er entfloh ja dem Feuerstrahle des Hundssterns, also dem Fixstern und der Fixsternsphäre, und verwickelte sich in der feuchten Tiefe in das lastende Meergras [31]).

§. 5.

Aber der Seele bleibt die Rückkehr offen. Der obere Demiurg, Vater Zeus, will nicht, daſs die Seelen in der Tiefe beharren. Erbarmungsvoll hat er die Fesseln, womit die Dämonen sie an den Leib gebunden, zerbrechlich gemacht (Plotin. IV. 3. 12.); sie werden zu ihrer Zeit davon befreiet. Hades, der linde, wird ihr Wohlthäter [32]). Er nimmt von ihnen die Sorgen dieses Lebens und alles eitle Bewerben um das Getheilte und Viele. Hier wird ihnen der andere Becher, der Becher der Weisheit, gereicht, der sie wieder zur Besinnung bringt und alle Täuschung vergessen macht (Plotin. IV. 9. 4.), daſs sie das Wesen der Dinge wieder ahnen und sich zurück sehnen. Da ist denn auch in das Zeichen des Wassermanns die Urne (κάλπις) [33]) gestellt, worein der Todtenrichter das begnadigende Loos wirft, das ihnen die Rückkehr durch die Götterpforte zu den höhern Sphären gestattet (Macrob. in Somn. Scip. I. 12.). Das personificirte Todtenreich, der Amenthes, der empfängt und wieder giebt, ist den Aegyptiern der Naturgott Osiris; und gerade als Todtenrichter nennt ihn Herodotus Dionysus. Dieser also ist in den Mysterien der personificirte Kreislauf des Lebens und des Todes, und heiſst

31) S. Plin. H. N. IX. c. 16. sect. 25. p. 509. ed. Hard. ib. annott.

32) Plat. Cratyl. p. 403. e. sq. Juliani Opp. p. 135 sq. Spanh. vgl. die Commentatt. Herodott. I. p. 310 sq. p. 326 – 328.

33) S. Procl. de Sphaera p. 19. ed. Antv. Hygin. Poët. Astron. III. 28. p. 580. Stav. vergl. Ph. Caesii Coelum Astronomico-poëticum p. 92 sqq.

bei Hermias (l. c.) bestimmt der Aufseher über die Palingenesie aller in die Sinnenwelt herabgekommenen Wesen. Aber jener Sehnsucht, die der Trunk aus dem Weisheitsbecher erregt, muſs erst noch manche Wanderung und Reinigung folgen, ehe sie gestillt werden kann. Die Aegyptier und Pythagoreer sprechen von einem dreitausendjährigen Kreislaufe [34]); Pindarus (Ol. II. 23.) von einem dreimaligen Lebenslaufe. Plato, die ältern Platoniker, dann Plotinus und Porphyrius schlossen sich an diese Lehre an, und behaupteten auch die Einwanderung der Seele in Thierkörper Jamblichus trennte sich von dieser Meinung; Proclus suchte einen Mittelweg; Hierocles und Hermes (beim Stobäus) nahmen nur eine Wanderung durch Menschenleiber an (Wyttenb. ad Plat. Phaedon. p. 210.) [35]). Diese Lehre, die sich in Aegypten bestimmt nachweisen läſst, ist überhaupt ein Dogma früherer Priesterschaften, von denen es die Bildner der Griechischen Menschheit empfiengen, und kann somit ein Orphisches Dogma heiſsen.

Im Orphisch-Bacchischen Systeme bereiteten auch Liber und Libera die Rückkehr. Sie waren die begnadigenden Todtenbeherrscher. Hierüber erklärt sich Proclus (in Plat. Tim. p. 330.) ausführlich; er sagt, vorzüglich befreie die Einweihung in die Mysterien des Dionysus und der Kora die Seele von dem Umtreiben und Kreislauf durch die Körper (vgl. Fragmm. Orph. p. 499.

34) Herodot. II. 123. Aristot. de Anima I. c. 3.

35) Plato's Ansichten s. im Phädrus p. 248 sq. Timäus p. 552. Republ. p. 671. d. e. Phädo p. 81. e. p. 42. Wytt. Gorgias p. 524. d. sq. u. a. Ueber den κάθοδος (Hinabgang) s. Plotin. Enn. IV. 8. wo er die Wanderung in die Körper ganz recht μετενσωμάτωσις, nicht μετεμψύχωσις, nennt; s. Cr. ad Plotin. de Pulcrit. p. 40. p. 272 sq. Ueber den Weg aufwärts (ἄνοδος) hatte Porphyrius eine eigene Schrift geschrieben (Augustin. de Civ. Dei X. 29.). Vgl. Virg. Aen. VI. 735 sqq. und dazu Heyne's 13ter Excursus.

509 und 510). Durch Reinigungen aber mufs die Seele hinaufgeläutert werden. Je weniger diefs in diesem Leben geschehen ist, desto schwerere erwarten sie in der Unterwelt (Plat. Gorg. p. 524 sq. p 268 sq.).

§. 6.

Die Symbole des Bacchischen Lehrkreises, besonders auf Italisch-Griechischen Vasen.

Diese ganze Dogmatik und Ethik war in einem grossen Kreise von Symbolen verkörpert. In den Mysterien wurden zuvörderst die Gottheiten, denen sie gewidmet waren, oder die mit ihnen in Beziehung standen, dann die dienenden Wesen an den Festen durch eingeweihte Personen dargestellt, und das Wesentliche des Lehrsystems (Gottheit, Schöpfung, Geisterreich, Schicksal der Seelen, Unterwelt) in bedeutsamen Scenen zu schauen gegeben, auch Anderes, was auf die Sinne wirkt, angewendet. Mit der Lehre kamen auch diese Scenerien aus dem Orient, besonders aus Aegypten, wo wir schon oben eine solche nächtliche Feier zu Sais bemerkt haben. Auch ägyptisirten die Eleusinien eben so wohl, wie die Samothracische Feier in der Verkleidung der Priester in astronomische Gottheiten. Der Hierophant zu Eleusis stellte den Demiurgen, der Daduch die Sonne, der Epibomius den Mond und der Hierocoryx den Hermes vor [36]).

Von den Bacchanalien haben wir die bestimmtesten Zeugnisse. Und wenn auch die Beschreibung des Festaufzugs zu Alexandria (von Callixenus beim Athenäus V. 27 sqq. T. II. p. 261 sqq. Schw. nebst Böttigers Andeutungen p. 207.) [37]) in Ansehung der Pracht nicht als Be-

36) S. Euseb. P. E. III p. 117. A. vgl. Cleanthes Stoicus ap. Epiphan. adv. Haeres. III. 9.

37) Ueber die Bacchischen Aufzüge s. besonders Schwarz Misc. polit. hum. p. 73 sq. und p. 96 sqq. ib. Plut. de cupidit. divit. p. 527.

weis angenommen werden darf, dafs es überall so gewesen; so hat doch das Wesentliche bestimmt bei solchen Aufzügen statt gefunden. Es stellte da z. B. nicht nur Einer den Bacchus, ein Anderer einen Satyr vor (Val. Flacc. Argon. II. 264 sqq.), sondern es wurde auch in mimischen Tänzen die Zerfleischung des Jacchus, die Verbrennung der Semele, die Doppelgeburt des Dionysus aufgeführt (Lucian. de Saltat. § 39. T. V. p. 147. Bip. T. II. p. 291. Hemst.). Zu Rom waren bei den nächtlichen Bacchanalien die Matronen als Bacchantinnen costumirt (Liv. XXXIX. 13.). Uralte Aegyptische Sitte war bei solchen Aufzügen das Maskiren, obgleich Plutarchus (de cupid. div. p. 527. D.) es als eine neue Sitte des Luxus angiebt. Man mufs annehmen, dafs die Bacchusfeier bei den verschiedenen Griechischen Stämmen verschieden war [38]). Doch nennt auch Plutarch den Phallus, der nebst Stier und Schlange das älteste Bild dieser ganzen Religion war. Diese drei Symbole waren überhaupt nur in Nebenbestimmungen, nicht in der Hauptbedeutung verschieden [39]).

Der Lehrer ist auch Bildner; die ältesten Bacchuspropheten sind Urheber des ganzen Festapparats. Zum Behuf der Mysterien gab es ein förmliches Cärimonialgesetz, das man dem Orpheus zuschrieb. Ein Bruchstück davon hat uns Macrobius (Sat. I. 18.) aufbewahrt, wo eine Orphische Vorschrift (vgl. Fragmm. Orph. p. 464.) mitgetheilt ist, wie Dionysus als Demiurg darge-

D. p. 124. Wytt. Vgl. Aristid. Panathen. p. 96. Jebb. und der Schol. MS. dazu bei Valckenaer in der Diatr. Eurip. p. 155. A.

38) S. Böttiger in den Ideen zur Archäologie der Malerei I. p. 193 ff.

39) Ueber den Phallus und Ithyphallus s. Eustath. ad Odyss. I. 126. p. 50. Bas. Ueber die Schlange Vossius de Theol. gent. IX. 29. Ueber die Phallophoren s. Athen. XIV. p. 254. Schw.

stellt werden sollte [40]), mit Angabe der Bedeutung der einzelnen Theile der Bekleidung, überhaupt Regeln für den Stolisten [41]).

Symbol und Allegorie deuten ihrem eigensten Wesen nach nach Aussen und nach Innen; und desto gröfser ist der Werth beider, je mehr sie den äufsern Sinn befriedigen und zugleich dem innern zu denken geben. Auch in diesem Sinne strebten die Mysterien der Griechen symbolisch zu seyn. Aber als Griechen huldigten sie dem Schönen. Man denke nur an die schöne Mysteriendichtung von Amor und Psyche. Hier ist Geist der Form und Geist des Inhalts im schönsten Vereine. Eros, der den Schmetterling über die Fackel hält [42]), ist poetisch genommen ein treffendes Bild von den Qualen der Liebe, mystisch verschliefst dasselbe Bild den fruchtbaren Satz von den Schlacken der Materie und von den Leiden der im Feuer geläuterten Seele. Ohne dafs wir jetzt weitere Beispiele anführen, steht der Satz fest, dafs unzählige Mythen des Griechischen Fabelkreises, vielleicht die meisten, ausser dem Sinne, den sie im Munde des Volkes hatten, auf dem Gebiete der Mysterien noch eine andere Bedeutung in sich verschlossen. — Auch die Sprache nahm hieran Theil. Es gab viele Orphische Wörter und Formeln, theils aus der Fremde entlehnt und aus altem Gebrauch beibehalten, oder auch Wörter des gewöhnlichen Lebens, denen man eine höhere Deutung gegeben. Der Monat hiefs z. B. bei den Orphikern

40) Eine pantheistische Büste des mystischen Bacchus oder eine Personification des allgemeinen Weltgeistes befindet sich auf der LV. und LVI. Platte der Specimens of ancient sculpture etc. Lond. 1810.

41) S. Sturz de dialecto Macedon. p. 112. vergl. Clem. Alex. Strom. VI. p. 758. Eudociae Violar. p. 313.

42) S. die Abb. zur S. u. M. Tab. XXXVII. und Erkl. p. 24 f.

Rind [43]). Um diefs verständlich zu finden, erinnere man sich nur des Kleinasiatischen Bacchus-Sabos, des Mondsherrschers mit dem Stierattribute und des personificirten Monats (Aehnliches s. im Dionysus p. 56 sq.).

Die meiste Ausbeute aber liefern für die mysteriöse Symbolik die Reliefs und mehr noch die Münzen, Gemmen und Vasen. Von Basreliefs sind Beispiele der Kampf des Bacchus mit dem Lycurgus (Abb. zur S. u. M. Tab. VI. 1.) und Zagreus unter den Mörderhänden der Titanen (ebd. T. LVII. 1.). Von Gemmen und Münzen sind Belege im Dionysus, z. B. Tab. III. nr. 2. 3. 4. Tab. IV. nr. 2 und 3.

Italisch-Griechische Vasen mit Scenen des mysteriösen Kreises hat man eine grofse Zahl. Lange hat man diese Vasen durchaus für Etrurisch genommen. Die meisten sind aber Griechischen Ursprungs und können nur aus Griechischem Mythus Licht erhalten; und sie werden dessen noch mehr erhalten, wenn man auf die unerschöpfliche Dionysusfabel mehr Rücksicht nimmt, auf die Reste alter Dionysiaden in den Fragmenten der Tragiker, bei Nonnus und Andern, auf die Bruchstücke der Griechischen Historiker und auf die fast ganz vernachläfsigten Griechischen Philosophen, zumal die Platoniker [44]).

Es finden sich diese Vasen in solchen Griechischen Ländern, wo der Geheimdienst des Bacchus, der Ceres und der Proserpina herrschend war, besonders dort um die alten Städte Capua und Nola, aber auch im eigentli-

43) Procl. ad Hesiod. p. 168. vgl. Eustath. ad Odyss. XIX. 307. p. 697.

44) Die Verfasser der Description de l'Egypte Antiqq. Vol. II. p. 236. machen auf die Aehnlichkeit dieser Vasen mit den alt-Aegyptischen in den Sculpturen der Gebäude von Karnak (Theben) aufmerksam.

chen Griechenland, besonders um Athen [45]). Fast alle sind in Gräbern gefunden worden. Aber auch **auf** die Gräber pflegten die Griechen Gefäfse zu stellen; und damit hiengen einige bemerkenswerthe Religionsgebräuche zusammen. Bei den Hochzeiten der Athener holte ein dem Bräutigam verwandter Knabe aus der Quelle Calirrhoë das zur Reinigung bestimmte Wasser, weswegen er *λουτροφόρος*, der Badwasserträger, hiefs. Einen ähnlichen Knaben, Camillus genannt, hatten die Römer bei ihren Hochzeitgebräuchen. Mit dem Wasser deutete man auf das erste Element, somit auf Fortpflanzung und Fruchtbarkeit, und der Wasserkrug ward ein Bild der Vermählung und des **Ehesegens**. Damit hieng nun eben der Gebrauch zusammen, dafs die Griechen **auf den Grabhügel** unverheiratheter Personen **einen Wasserkrug** stellten, zum Zeichen, dafs sie das Brautbad nicht empfangen, und kinderlos gestorben seyen [46]); gerade was bei uns der Brautkranz auf dem Sarge bedeutet. In Gräbern war den Aegyptiern schon der Wasserkrug ein Bild der Erquickung im dunkeln Schattenreiche, und in der mysteriösen Bedeutung des Sternbildes, der Wassermann genannt, auch dem Griechen ein hoffnungsreiches Zeichen für die nach der Rückkehr sich sehnende Seele. Ein neuer Beweis, wie ein und dasselbe Bild verschiedene Bedeutungen erhielt. Jene Vasen dienten nicht als Aschenkrüge; denn die alten Italischen Griechen beerdigten ihre Todten wie wir. Sie sind ein Geschenk, das dem Abgeschiedenen im Leben lieb gewesen. Da die meisten Bacchische Scenen darstellen, so mögen sie als Mitgift für die Todten wohl eine Beziehung auf Bacchische Myste-

45) S. Hamilton in Böttigers Erklärung Griechischer Vasengemälde I. p. 26 ff. und dessen Ideen zur Archäologie der Malerei I. p. 181.

46) S. Demosth. p. 1086. Reisk. Eustath. et Schol. ad Iliad. XXIII. 142. vgl. Pollux VIII. 7. 66. und Coray ad Heliodor. Aethiop. p. 84.

rien gehabt haben, und gleichsam als Beglaubigung der empfangenen Weihe mitgegeben worden seyn, welche Weihe in Grofsgriechenland zu gleicher Zeit mit der Aufnahme der Knaben unter die Epheben ertheilt wurde. Auch Frauen wurden in Grofsgriechenland in die Mysterien aufgenommen; wahrscheinlich Neuzuvermählende, die zur Segnung ihres Ehebundes dem Liber und der Libera geweiht wurden. Daher lassen sich die auf Vasen so häufig vorkommenden Hochzeitscenen erklären; und Bräute mochten mit solchen Vasen beschenkt worden seyn, welche sie nachher mit ins Grab bekamen [47]).

Dafs man aber gerade Vasen zu solchen Geschenken wählte, hatte gewifs, ausser dem allgemeinen Gebrauche, noch eine besondere Bedeutung. Man erinnere sich nur an die Bedeutung von Krug, Gefäfs und Becher in der Aegyptischen und Persischen Religion, in dem Samothracischen Cultus (s. oben p. 355 f.) und besonders in der Bacchischen Lehre [48]).

Aber auch auf eigentlich Etrurischen Vasen finden sich Bacchische Vorstellungen. S. die Vasen bei Passeri (Pictur. in Vasc. Etrusc. Tab. 139.), bei Tischbein (I. 29. copirt bei Lanzi I. 3.), und noch eine bei Passeri (Tab. 163. vgl. auch Lanzi p. 23 sqq.).

Selten findet sich auf den Italisch-Griechischen Vasen Dionysus als Stier, wie er bei den alten Griechen hiefs, oder als Stiermensch, wie auf den Münzen von

47) S. Böttigers Aldobrandinische Hochzeit p. 144. ff. und dessen Ideen zur Archäologie der Malerei I. p. 207 ff.

48) S. Hermes beim Stobäus p. 1085. ed. Heeren. Timäus beim Dionys. Halic. Antt. Romm. I. c. 67. (p. 54. ed. Sylb.), besonders Dionysus p. 158. 178 sqq. Athenäus VI. 15. p. 381. Schw. Porphyr. de antr. Nymph. c. 13. p. 14. ed. Goens. Ein Bacchanal auf einer Vase s. abgebildet auf der Tab. LX. der Abb. zur S. u. M. vergl. die Erkl. p. 33. Siehe auch Memoires relating to European and Asiatick Turkey by Rob. Walpole, Lond. 1818. zweite Ausg.

Neapel. Millin hat aber eine Vase ausgezeichnet (Peintures d. vases antiques T. II. pl. 9.), die den Dionysischen Stier zeigt und darauf eine Initiirte; daneben andere Eingeweihte, einer als alter Bacchus mit Krone, Cothurn und Keule, den Aegyptischen Sonnenattributen, daneben ein Anderer als Ares oder Axiokersos, und noch Einer als Hephästos oder Axiuri mit dem Cabirenhute. Merkwürdig ist die sogenannte Vase d'Orsay zu Paris, die auf der fünften Kupfertafel zum Dionysus abgebildet ist [49]). Da erscheint der Gott an der Spitze des Plejadenchors mit einem Stiergesicht und mit Stierklauen an den Füfsen, daneben die Keule als Zeichen des Sonnengottes. In der Regel aber suchte der Schönheitssinn der Griechen alles Widerwärtige und Gräfsliche zu vermeiden, und sie schlossen Götterbilder der ältesten Religion möglichst vom Gebiete der Kunst, mithin auch der Vasenmalerei, aus. Nur die Münzen pflanzten solche alte rohe Bilder der Stadtgottheiten fort und erhielten sie im Andenken der Bürgerschaft. Die Vasenbilder aber näherten z. B. die Darstellung des Beilagers des Liber mit der Libera, statt, wie die Münzen, die Proserpina unter den Liebkosungen einer Schlange mit dem Stiermenschen Hebon zu zeigen, der mythischen Geschichte von der Verbindung des Dionysus mit der Ariadne auf Naxos.

Wenn Lanzi (Vasi p. 82 sq.) sagt, man finde den Bacchus auf Vasen gewöhnlich als unbärtigen Jüngling, und zuweilen als bärtigen Mann gebildet; Böttiger aber [50]) behauptet, Bacchus werde dort äusserst selten jugendlich gebildet, mehrentheils bärtig, mit lan-

49) S. auch Millin Galerie Mythologique Pl. LXX. nr. 253.

50) Ideen zur Archäol. d. Malerei p. 185 ff. — Zwei Hermenköpfe des Liber und der Libera nach einer Büste im Brittischen Museum s. in den Abb. zur S. u. M. T. XLVIII. nr. 2. vergl. Erkl. pag. 33.

gem fliefsendem Gewande, nach der ältern Dorischen Vorstellungsart u. s. w.; so kommt es vorzüglich auf die Beantwortung der Frage an: welche Figur unter vielen dieser Gott selbst sey? Die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte.

Sobald man den Bacchus menschlich bildete, ward er auch gewifs schon verschieden gebildet. Eben der Wechsel von Gestalt und Alter gehörte zu seinem eigensten Wesen [51]). Dafs ein jugendlicher Bacchus und selbst ein mannweiblicher früh zu den Dorern und Achäern gekommen sey und in ihre Italischen Colonien, davon ist ein Beweis das Vasenbild bei Millin (II. 49.), wo Bacchus als Ephebus in den Armen einer Nymphe liegt. Auf derselben Vase erblickt man noch einen Dionysus auf dem Sonnenwagen, der wie ein Hermaphrodit aussieht. Uebrigens ist das Bild durchaus in der ältern Weise, ohne Spur späterer Beimischung (vgl. auch Pausan. Achaic. 23. 7.).

Die Kleidung betreffend, so hat Dionysus auf Vasen mehrentheils die Nebris oder sonst ein kurzes Thierfell um. Gewöhnlich ist er mit Epheu, selten mit Lorbeer bekränzt. Zuweilen hat er die Mitra d. h. eine Kopfbinde mit herabhängenden Backenflügeln (Millin Peint. d. Vas. I. pl. 9.). Daher die Beinamen des Bacchus θηλυμίτρης und χρυσεομίτρης (Meletemm. I. p. 21. vgl. Sophocl. Oed. R. 209. ib. Musgr. Anthol. Gr. T. III. p. 216. Jacobs.). In der einen Hand hat er entweder eine Schaale oder einen Cantharus (Studien II. p. 223.), das Hauptkennzeichen des Dionysus, das nur er und etwa sein Begleiter Hercules zu führen scheint. In der andern hat er häufig den Zweig oder die Ferula. Die

51) Plutarch. de Ei ap. Delph. p. 389. B. p. 593. Wytt. Macrob. Sat. I. 20. vorzüglich aber Pausan. Corinth. c. 7.

Füſse sind beschuht (Welcker zu den Fröschen des Aristoph. 47. p. 112.).

Von der Geschichte des Bacchus zeigen sich einige Scenen auf Vasen. Aus der Gründungsgeschichte des Bacchusdienstes ist nach Lanzi (p. 141.) eine Scene auf einer Vase bei Passeri (I. 13.), wo Tiresias dem Cadmus die Verehrung des von dem Indischen Zuge zurückkehrenden Bacchus räth. Die Geschichte steht bei Nonnus (Dionys. XLIV. 95 sqq.) [52]).

Bedeutsamer ist ein anderes Vasengemälde bei Passeri (nr. 171. vgl. Lanzi 145.). Da steht des Danaus Tochter Amymone, einen frechen Satyr bei Poseidon verklagend, weil jener sie beim Wasserholen überfallen hatte [53]). Die Umgebung bilden drei Satyrn; einer in der Stellung des Anklägers, ein anderer scheint sich zu entschuldigen. Der Wasserkrug steht neben der Amymone. Poseidon ist in ruhiges Betrachten ihrer Schönheit verloren. Das Bild ist sprechend und konnte jedem Zuschauer leicht verständlich seyn. Aber der Eingeweihte sah in dieser Scene noch ganz andere Beziehungen. Amymone war ja der Danaiden eine, von denen die Thesmophorien gestiftet waren (Herodot. II. 171.), ein Hauptzweig der Dionysischen Geheimlehre. An dem See Lerna, wo sich die Quelle Amymone ergoſs (welche Poseidon hatte entstehen lassen), hatte ja Ades die Persephone in die Unterwelt hinabgeführt; und in derselben Gegend hatte Dionysus seine Mutter Semele

52) Aus der Fabel von der Entstehung des Aetolischen Weinbaues erkennt Lanzi (p. 149.) bei Passeri (II. 123.) des Oeneus Gattin Althäa, die vom Dionysus die Dejanira gebar. Die Geschichte steht bei Hyginus Fab. 129. vgl. Apollod. I. 8. und eine Anspielung darauf bei Euripid. Cycl. 39. Vgl. Passeri III. 201.

53) S. Hygin. Fab. 169. mit dem Appendix des Glossators p. 284. Staver. ib. intt. vgl. Philostrat. Iconn. I. 8. p. 775.

wieder heraufgeführt. Ausserdem waren die Danaiden als Wasserträgerinnen berühmt unter andern in der Geschichte von Argolis, wie sie das durstige Land gewässert durch glückliche Findung von Quellen. Die Stifterinnen von Mysterien sind also auch die Geberinnen des kühlen Wassers Da sie aus Aegypten kamen, so erinnern wir uns daran, was das kühle Wasser vom Osiris in der Unterwelt dem Aegyptier war Sie kommen aus dem Lande des Hermes, der mit dem Trankopferbecher auch der Lehrer der Mysterien ist; sie bringen dem dürren Argos (πολυδίψιον Ἄργος: Iliad. IV. 171.) Nahrung des Leibes und der Seele, den Trost der Lehre, den nur Geweihte empfangen, die ihnen den Zweck des Lebens und die Hoffnung der Rückkehr in höhere Sphären zeigt, wofür der Wasserkrug, als das Zeichen des Wassermanns im Dogma von der Seelenwanderung, das Zeichen ist. Ja Nonnus (Dionys. IV. 254.) nennt den Danaus selsbt den Wasserbringer (ὑδροφόρος). In der Mysterienlehre ward also Argos doppelt betrachtet: als Land der Dürre und des Fluches, und dann wieder als die Aue des Segens und der Seeligkeit. Die Segenspenderin war aber Amymone vorzugsweise: ihr Name bedeutet die Tadellose. Sie hatte dem Satyr widerstanden, war Gattin des Poseidon geworden und hatte mit ihm den tadellosen, getreuen Nauplius erzeugt (Apollod. III. 9, 1.); sie allein mit ihrer Schwester Hypermnestra (Pind. Pyth. IX. 195. ib. Schol.) hatte ihre Hände rein erhalten; ihre acht und vierzig Schwestern aber hatten ihre Männer ermordet. Ein passender Gegenstand also für ein mysteriöses Vasenbild. Es war ein anmahnendes Symbol an die Mysterien, aber auch ein Symbol der Reinheit und der ehelichen Liebe: ein schickliches Geschenk für eine in die Mysterien eingeweihte Braut.

Aber der Danaidenmythus hat auch eine Kehrseite. Der zerbrochene Wasserkrug, das lecke Faſs, das Sieb, womit die Wasserträgerin vergebens Wasser zu holen bemüht ist — das sind Bilder des unerquicklichen Lebens, das Uneingeweihte führen. Ihr Daseyn ist zwecklos; sie bleiben nach diesem Leben in der niedern Sphäre der Materie. Diese Ideen, an die Griechische Sitte angeknüpft, erzeugten das Bild von unglücklichen und vergeblich arbeitenden Wasserträgerinnen. Darum heiſsen die Gefäſse der Danaiden sehr bedeutsam ὑδρίαι ἀτελεῖς (Aeschin. Socratic. Axiochus § 21. p. 166. Fischer), die kein Ziel und keinen Zweck erreichen, die keine Weihe haben und geben. Die unglücklichen Wasserträgerinnen selbst aber heiſsen ἠπεδαναί (Proverb. Graec. Cent. III. 31.), Schwankende, die keinen festen Grund haben [54]). Im Guten also wie im Bösen wurde die Geschichte des Hauses des Danaus mit Symbolen und Lehrsätzen vermischt, die es den Griechen mitgetheilt. Danaus war dem Pelasgischen Argos Wasserbringer und Segensmann. Der Mord, in seinem Hause verübt, zeigte ihn von der andern Seite, und seine Töchter, die Mörderinnen, waren nun die Unseeligen, die Trägerinnen der zerbrochenen Wasserkrüge. Als Trägerinnen der ganzen Gefäſse sind sie die Segensstifterinnen [55]). Gewiſs aber ist, daſs das Symbol des Wasserkrugs mit dem daran geknüpften Sinnspruch und der warnenden Mysterienlehre früher da war, als die mythische Geschichte (eine erst später

54) Vgl. Pausan. Phocic. 31. 2, welcher erzählt, Polygnotus habe Personen gemalt, die Wasser in zerbrochenen Schöpfkrügen trugen, mit der Beischrift, daſs sie nicht zu den Geheimnissen eingeweiht gewesen. S. Böttigers Ideen zur Archäol. der Malerei I. p. 263. Plat. Gorg. p. 493. b. p. 159. Heind.

55) Man hat die Töchter des Danaus auch als funfzig Brunnen genommen, die bald reichlich flossen, bald versiegten. S. Spanh. ad Callim. Pallad. 46 sqq. und die Ausleger zu Hygin. l. c.

ersonnene populäre Deutung) von den Strafen der Danaiden in der Unterwelt [56]).

Von einem Esel, der die Weinstöcke benagte, hatten die Einwohner von Nauplia das Beschneiden des Weinstocks gelernt (Paus. Corinth 38.). Dieser Weinesel war in der Nähe der Stadt in einem Felsen ausgehauen. Aber er kommt auch auf mehrern Vasenbildern des mysteriösen Kreises vor; z. B. auf dem Vasengemälde in den Abb. zur S. und M Tab. V. nr. 5, wo Dionysus den berauschten Hephästos in den Himmel zurückführt (vgl. auch Millin Galerie Mythol. Tab XIII. nr. 337. und abweichend T. LXXXV. nr. 338 dazu die Commentatt. Herodott. I. p. 271 sqq.).

Häufiger sind diejenigen Vasenbilder, welche uns den Liber und die Libera als Hauptpersonen zeigen, um die sich die ganze mysteriöse Handlung herumdreht. Häufig erscheint die Vermählung dieser Gottheiten, der Prototyp jeder Ehe von Eingeweihten. War ja überhaupt diese Welt der ganzen leiblichen Generationen das Werk des Liber und der Libera. Die Verbindung des Uranus mit der Gäa war den Orphikern die erste Hochzeit, die des Liber mit der Libera die vierte. Das ist eine kosmogonische Folge von Götterehen aus den Religionen von Creta und Samothrace her. Tritt auch im öffentlichen Mythus das alte Element zurück, und erscheint da häufig Bacchus und Ariadne (Lanzi p. 125 bei Passeri nr. 220.), so haben solche Darstellungen doch immer irgend einen Beisatz, der uns an den symbolischen Gehalt erinnern soll, welcher unter jener Hülle verborgen liegt [57]).

56) Die zahlreichen Anspielungen der Alten auf diesen Mythus s bei Hemsterh. ad Lucian. Diall. Mar. VI. 1. und bei Fischer ad Aeschin. l. c. p. 166.

57) Hierher gehört auch das beim ersten Anblick ganz äusserlich schei-

Auch die **musicalischen Instrumente** in dem lärmenden Dionysusdienste müssen hier berücksichtigt werden. Zuerst das Tambourin (τύμπανον), bei dessen runder Gestalt und dessen Drehen im Kreise einer sinnbildlichen Bedeutung von Weltrund und Sphärenbewegung gedacht wird. Ferner das ῥόπτρον oder der ῥόμβος, ein aufgeblasener Schlauch, mit einem metallenen Ringe und einem Riemen, an dem man ihn drehte und zuweilen in die Höhe warf. Häufig werden auch die Becken (κύμβαλα) und die Schellen (κρόταλα) genannt [58]), zuweilen auch die Klappern.

§. 7.

Bildliche Darstellungen aus dem Kreise der Seelenwanderung.

Mit dem oben (§. 1.) erwähnten **Seelenspiegel**, der häufig auf Bildwerken erscheint, eröffnet sich der Bilderkreis der **Anthropologie**. Es zeigt sich auf einigen Vasen der **Weg der Seele**, und namentlich

nende Hochzeitmahl auf einer Vase bei Passeri Tab. 157. und bei Millin Tom. I. pl. 38. vgl. Böttiger in der archäologischen Aehrenlese Tab. VIII. der eine Copie davon gegeben hat.

58) Hauptstellen: Pind. ap. Strab. X. p. 719. Diog. Trag. ap. Athen. XIV. 38. Eurip. Bacch. 58. 124. Nonn. IX. 116. dazu meine Anm. p. 226 sq. Catull. Carm. LXIV. 255 sqq. Vgl. Zoëga Bassiril. Tab. 5. 6. 14. 15. Schwarz Miscellan. polit. humanit. p. 86 sq. Böttiger Ideen z. Arch. d. Mal. I. p. 196 ff. — Eine mystische Aphroditisch-Bacchische Scene auf einer Vase mit einer Bacchischen Grotte und einem Hasen als Bild der Sinnenwelt und Sinnenlust, wo Liber und Libera, welcher ein Silenus ein Ey reicht, auf einem Hügel sitzen, ist in den Abb. zur S. u. M. Tab. VIII. mitgetheilt. In so fern nun das Bild auf einer Begräbnifsvase ist, kann Ey und Hase, wie alle auf Zeugung deutende Symbole, auch auf Auflösung deuten: und so erhält das Bild die Bedeutung: **das Leben im Wechsel mit dem Tode**. Abweichende Vorstellungen dieser mystischen Vermählung s. bei Passeri tab. 14. Millin Tom. I. pl. 65.

auf der IX. Tafel der Abb. zur S. u. M. der Seelen Herabkunft in diese Sinnenwelt. Da sitzt auf einem Felsen ein Jüngling in tiefem Nachdenken. Ueber ihm hängt der heilige Opferkuchen (τολύπη, glomus: Athen. III. p. 445. Schw. Biel Thesaur. V. T. s. v. Scal. ad Varr. de L. L. IV. 10. p. 45.). Ein getüpfeltes Gewand bedeckt seine Lenden. Den Spiegel hält er vor sich hin und schaut aus der Ferne zweifelhaft in ihn hinein. Aber der Fels, auf dem er sitzt, deutet auf den Felsenweg in den Schlund, der zur Bacchischen Lust führt (Plut. de S. N. V. p. 96. Wytt.). Es ist die Annäherung zur Sinnenwelt und zum Orte der Vergessenheit (λήθης τόπος). Es ist eine Seele, in der so eben das Andenken des göttlichen Lebens am höhern Orte zu erlöschen anfängt. Sie nimmt den Spiegel des Dionysus, wird lüstern, durch das bunte Farbenspiel der materiellen Schöpfung, in die Sinnenwelt herabzusteigen. Aber jenseits der Grotte steht die buntgekleidete Priesterin des Bacchus, hält dem Jüngling die heilige Binde vor, und nimmt ihn so mit auf in die Zahl der Erwählten. Es ist also zugleich die Einweihungsscene eines Neophyten; denn die Priesterin bietet ihm das Unterpfand der Reinigung und der künftigen Rückkehr an den höhern, göttlichen Ort.

Auf einer andern Vase (Abb. zur S. und M. T. X.) ist die Weberin Proserpina mit ihrem Werkzeuge in einer Umgebung, die gleichfalls auf die Einkleidung der Seelen in das Gewand des Leibes anspielt. Neben ihr ihr Gemahl Liber mit dem Thyrsus und Cantharus; ein Satyr, in der Hand die mit der mystischen Binde umwundene Fackel, reicht der Libera, als Vorsteherin der Geburt, den Wassereimer, das Symbol des feuchten Elements und der sublunarischen Sphäre, in welche die Seelen durch die leibliche Geburt herabsinken. Von der andern Seite naht sich ein geflügelter androgynischer

Genius dem göttlichen Paare, um ihm Opfergaben, einen Kranz und Früchte darzubringen. Mystische Opferkuchen hängen an der Wand. Zu den Füſsen der Proserpina liegen drei Aepfel, ein altes Bild der drei Jahreszeiten; wobei wir an die Göttin denken müssen, die nach den Jahreszeiten mit ihrer Wohnung wechselt und zugleich die Bahn der Seelen durch den Jahreskreis des Zodiacus leitet.

Die Mantelfiguren, die auf der Kehrseite gewisser Italisch-Griechischer Vasen so häufig vorkommen, oder die Vorstellung, daſs Epheben Gewänder tragen, oder darauf sitzen, daſs ihnen ein Gewand überreicht wird u. dgl., von diesen bedeuten jene nicht bloſs Zuschauer, auch ist die Verhüllung nicht bloſs Zeichen eines Epheben, der erst das Griechisch-Italische Pallium bekommen hat; sondern wir müssen bedenken, daſs diese Vasen Andenken an mystische Weihe sind und den Geweihten ins Grab mitgegeben wurden, dann werden wir der wahren Bedeutung näher kommen; besonders wenn wir erst noch einen Blick auf eine alt-Attische Festfeier und einiges Andere werden geworfen haben.

§. 8.

Das Fest der Apaturien.

Es wurde zu Athen im October gefeiert [59]), und war eine uralte Bacchusfeier, eingesetzt vor der Jonischen Wanderung nach Asien 1190 Jahre v. Ch. G. [60]). Es war ein Bürger- und Kirchenfest. Man schrieb dabei die Kinder in die Phratrien ein, die Erwachsenen in das Bürgerverzeichniſs. Für die eingeschrie-

59) S. Meursii Graecia feriata in Gronovii Thes. Antt. T. VII. p. 701 sqq. und dazu die Berichtigungen von Corsini (Fasti Attici II. p. 306 sqq.).

60) Herodot. I. 147. — Vita Homeri c. 29. und das. die Ausleger.

benen Jünglinge brachte man ein Opfer (κούριον oder κουρεῖον), für die mannbaren Mädchen auch eins, γαμηλία genannt. Jene Aufnahme in die Phratrie (wie die in eine Römische Curie) war Aufnahme in eine Kirchengemeinde, gleichsam ein Fest der Confirmation (vgl. Meursius l. c. p. 725.). Dabei hielten die Athener dem Hephästos einen Fackellauf unter Absingung von Hymnen. Auch war zu Samos die Feier der Demeter κουροτρόφος mit diesen Apaturien verbunden. Den Namen leitet man von einem Siege her, den ein Messenier Melanthus über den Böotischen König Xanthus zum Vortheile der Athener durch eine Ueberlistung gewann, indem er seinem Gegner sagte, es stehe hinter ihm ein Mann in einem schwarzen Ziegenfelle. Man gab fortan dem Zeus den Namen ἀπατήνωρ (Männerbetrüger), und widmete dem Bacchus unter dem Namen Μελαναιγίς (denn er sollte der Mann in dem Ziegenfalle gewesen seyn) das Fest unter dem Namen Ἀπατούρια, das Fest des Trugs [61]).

Dieser Mythus hängt mit einem ländlichen Festspiele der Attiker zusammen (Kanne ad Conon. 39. p. 149 sq.) Aber wir haben darin zugleich eine Tradition von einer Bacchischen Religionscolonie aus dem Peloponnes herauf, und von einem Religionskrige, den sie mit den Böotiern zur Folge hatte. Darauf deutet der Name des Landstückes, um das jener Streit war, Οἰνόη (Weinland), auch Μελαιναί (schwarzes Land), der Name des Siegers (Μέλανθος, der Schwarze) und seines Gegners Ξάνθος (der Helle, der Blonde, ξανθός), ferner der Helfer mit dem schwarzen Ziegenfelle, jenem

61) S. die Stellen bei Fischer im Index zu Theophrast's Char. in ἀπατουρ. vgl. Larcher ad Herodot. Vita Homeri c. 29. ausserdem Schol. Plat. ad Tim. p. 201. Ruhnk. Ephori Fragmm. p. 120. ed. Marx. Nonn. Dionys. XXVII. 302.

zum Heil, diesem zum Verderben. Hatte ja auch Argolis aus Aegypten seinen Bacchuspropheten Melampus, den Schwarzfufs, bekommen, und aus Aegypten und Aethiopien herauf (dem Schwarzlande) kam der Bacchus mit dem schwarzen Ziegenfelle. Dort war Ammon, mit Ziegenfellen behängt und verhüllt, seinem Sohne Osiris erschienen, ein Zeus Apatenor, der seinen Sohn mit dem Ziegenfelle geschickt hatte. Schwarz aber war dort die Farbe der Götter und des Heils. Melampus hatte die Lehre vom Phallus, also von Tod und Leben, von dieser niedern Sphäre der Sinnenwelt und von der Rückkehr aus ihr durch die Seelenwanderung nach Argolis gebracht. Nach dieser Lehre sendet Zeus die Seelen; aber der Phallusgott Osiris-Bacchus erfüllt sie mit der Lust und dem Truge der Sinne. Die Götter, die die Seelen in diese Scheinwelt herabschicken, sind also trügerische Götter, Ammon-Zeus, wie sein Sohn, und das alte Siegesfest Apaturia kann nun auch in einem andern Sinne das Trugfest heifsen. Diese Erklärung ist ganz aus Spuren genommen, die sich bei den ältesten Schriftstellern finden, wie man aus dem Bisherigen wohl hat bemerken können. Man vergleiche nun damit die in der Hauptsache richtige Deutung des Proclus (in Tim. p. 27.).

§. 9.

Fortsetzung.

Blicken wir nun auch noch, um unserm Zwecke näher zu kommen, auf die Genienlehre der Alten, ohne welche das Mysterienwesen nicht zu erklären ist (s. oben p 557 ff.). Da sprachen ja Dichter auf der Bühne von einem Genius als Mystagogen des Lebens; Heroen wurden dem Volke zur Nacheiferung vor Augen gestellt. Begreiflich ist also wohl, dafs bei den alten Athenern auch das Einschreibungsfest ihrer Söhne und deren Ein-

tritt in die Welt mit Erinnerungen an die Heroen und deren Tugenden begleitet war. Die Apaturien waren ein Fest der Kinder, der Jünglinge und Jungfrauen, ein Fest des beginnenden Lebens im doppelten Sinne. Darum hatte sicher die innere, die religiöse Seite dieser Feier auch ihre Hinweisungen auf den Führer des Lebens, auf den Genius. Auf jeden Fall war es Griechischer Glaube: die Heroen sind die Muster der Menschen im Streben aufwärts; die Genien (Dämonen) leiten sie aus dem höhern Orte in diese niedere Welt, sie begleiten aber auch die Seelen durch das Leben und aus dem Leben. Der Leib ist ein Kleid, von Persephone gewebt, das die Genien besorgen. Persephone hatte an dem Feste der Apaturien auch Antheil. Gewiſs gieng auch zu Athen an diesem Feste eine Einkleidung der Jünglinge, vielleicht auch der Jungfrauen, vor.

So wenig es beim ersten Anblick scheinen mag, so hängt dieſs doch mit den oben berührten Groſsgriechischen Bildwerken zusammen. Die Apaturien sind ein Bacchusfest; sie kamen aus dem Peloponnes, woher auch die Groſsgriechischen Colonien kamen. Auch die Samier hatten das Fest, und Samier kamen nach Croton. Die Pythagoreer aber und überhaupt die Italer hielten viel auf die Genienlehre. Hatten nun diese Griechen auch keine Apaturien, so hatten sie doch Jünglingsfeste, die zugleich Weihefeste, Einführungen ins Leben, Einkleidungsfeste waren, bei denen der Genien, dieser Geber der Kleider dieses Lebens, dieser Führer durchs Leben, gedacht wurde (Harpocration in νεβρίζειν). Das waren Bacchanalien. Wenn nun bei jenen Mantelfiguren (s. den vorh. §.) auf der Kehrseite der Vasen zuweilen ein Silenus steht, so haben wir ja in ihm eben einen Dämon, einen Führer zum Bacchus, der auch bestimmt der Pädagog heiſst. Wie Vater Liber erzogen ward, so sollen alle seine Kinder, Liberi, erzogen wer-

den. Die Genien sollen die Seele leiten auf dem anzutretenden Wege. Daher so häufig der Wanderstab in den Händen der bemäntelten Epheben (s. die Tab. 94. bei Passeri und die Abb. zur S. u. M. Tab. XLII. rechts, ganz oben und Erkl. p. 38. vgl. Passeri Tab. 31. 56.). Das ist also eine Heilsordnung, eine εὐϑημοσύνη, deren Frucht das Orphische Leben ist, und so wird das zuweilen stattfindende Verhüllen das Mundes durch das Gewand nicht nur Zeichen der noch nicht erreichten vollen bürgerlichen Mündigkeit, sondern auch des Pythagorischen Schweigens, das der Meister und der Genius dem Jüngling auflegen, damit der Geist sich sammle und erstarke. Daneben läuft noch die Lehre von der εὐσχημοσύνη, deren Frucht die Kalokagathie ist. Und so hätten wir denn eine Mystagogie, die zugleich Pädagogik ist, eine Anweisung zu einem schönen und seeligen Leben.

Auch die Gewänder tragenden oder darreichenden Personen auf den Vasen finden sich immer in einer solchen Umgebung, daſs auch dieſs aus der Lehre von der Seelenwanderung erklärt werden kann und muſs.

Wenn aber in der Lehre von gröbern und feinern Gewändern und von gröbern und feinern Seelen die Rede ist; so führt uns dieſs auf die auf Vasenbildern dargestellten Reinigungsscenen. Auf die Läuterung durch Feuer mögen sich mitunter wohl die Fackeln beziehen, die das mystische Gefolge trägt. An die Masken knüpft sich der Begriff der Reinigung durch die Luft. An die Weihe durch Wasser hat man vermuthlich da zu denken, wo eine Initiirte neben einer Situla (Wassereimer) erscheint, wie z. B. bei Millin (II. pl. 52. 53. 54.) oder wo, wie ebendaselbst, andere Symbole, die Nähe des Meeres, ein Delphin u. dgl. darauf deuten. Sehen wir zuweilen bei dem Wassereimer eine Taube (Millin II. pl. 52.), so können wir dabei

an die **Bruttaube** denken und an die Ideenverbindung, die zwischen ihr und dem feuchten Elemente in jenen alten Religionen statt fand; an die Waldtaube, die der Proserpina heilig war; aber auch an die nahe Verwandtschaft, ja oft Identität der Proserpina mit der Venus, und die nahe Verbindung der Venus mit dem Bacchus (Orph. H. LV. 7.); daher so oft ihre alten Tempel beisammen standen (Paus. Cor. 23. 8.). Auch will man auf mehrern Bacchischen Vasengemälden die Venus entdeckt haben. Einen Bezug darauf hat es wohl, wenn wir auf einem Vasenbilde (Abb. zur S. u. M. Tab. XI. Erkl. p 47.) einen Knaben mit einer Taube auf der Hand, mit einem Salbenbüchschen mit Bändern umgeben, einem Gewand auf dem Arme, mit der rechten Hand einen Weihwasserkessel tragend, erblicken, der in einen mit einem Jonischen Peristyl verzierten Tempel eilt. An den Seiten hängen mit Perlen besetzte mystische Binden. Daſs die Taubenträgerin Aphrodite eine allgemeine Vorstellung der Griechen ist, sehen wir auf dem uralten Relief in den Abb. zur S. u. M. Tab. IV. nr. 3. Die Aphrodite aber als Weberin, unterstützt von den Chariten, sehen wir in einem wunderbaren Liede, das der Lesbische Sänger Leucus in Indien bei dem Festmahle des triumphirenden Bacchus singt (bei Nonnus Dionys. XXIV. 236 sqq.) ein neues Lied von uraltem Inhalt, entlehnt aus den frühesten Dionysiaden und kosmogonischen Mythen. Hatte doch die ganz hermenartige Venus zu Athen (ἐν κήποις) die Inschrift: die älteste der Parcen. In jenem Liede sehen wir sie mit ihren jüngern Schwestern und Dienerinnen, den Grazien, die hier selbst zu Mören werden, bei einem Truggewebe, das die Amme des Menschengeschlechts, die Mutter der Nothwendigkeit (Hymn. Orph. l. c. 3.), die Beisitzerin des täuschenden Dionysus, versuchte. Aber nicht nur Beisitzerin des Täuschenden ist sie; zu Phanagoria in Kleinasien war

ja selbst ein Tempel der trügerischen Venus (Strabo XI. p. 495. Alm. p. 383 sq. Tzsch.), Ἀφροδίτης ἀπατούρου [62]). Diefs (man sehe die Fabel bei Strabo) ist ein kosmischer Betrug, und die Betrügerin ist eine hohe Naturgottheit, es ist die täuschende Mutter (Maja) der Sinnenwelt, die die befruchtenden Gewässer des feuchten Aegyptens liebt (Orph. Hymn. l. c. 19.), die als Führerin zur Geburt die Parce ist, die den Schicksalsfaden spinnt, aber als des Geschicks Mutter auch die Trügerin ist, der himmlischen Athene nachweben will (Nonn. l. c), aber ein dickes, grobes Gewand webt. Und so wechselt denn in diesem Ideengange Aphrodite ihre Rolle mit der Persephone. Die Form des Gewebes dieser Weberinnen ist gut; aber der materielle Stoff dieses Erdenleibes täuschet die Meisterin, und sie durch ihn. Die dicken Gewänder dieses Leibes bestehen nicht. Aber die Herrscherin der feuchten Sphäre, die Tochter des Meeres, schmückt sie täuschend aus mit Perlen aus dem tiefen feuchten Grunde.

Diese kosmologische Betrügerin aber wird, von einer andern Seite gesehen, wieder zur täuschenden und schmeichelnden Liebesgöttin; das Gewebe ihrer Hände wird zu einem verschönernden Zaubergürtel, woran sie die Welt gefangen führt (Nonn. l c.) [63]). Nicht aber an die mystischen Gewänder und Binden der Weberin Aphrodite müssen wir denken, wenn wir hören, dafs im öffentlichen Tempeldienste zu Corinth, Cyprus, Eryx u. s.

62) Ritter (in der Vorhalle der Europ. Völkergesch. p. 63.) findet in dem Griechischen Ἀπάτουρος noch einen Anklang des Indischen Wortes Awatar oder Awatur. So viel ist gewifs, dafs die Griechen die herübergenommenen orientalischen Begriffe in ihrer Hellenischen Sprache genialisch fortzubilden wufsten.

63) Ueber den Gürtel der Venus s. Heyne im Excurs zum vierzehnten Buche der Iliade.

w. die Jungfrauen ihren Gürtel der Aphrodite weihten; sondern diefs geschah in etwas anderm Sinne. Der Jüngling aber, der auf jener Vase in den Tempel der Aphrodite eilt, will ihr seine Gaben darbringen als Neophyt; er ist ein Knabe, dem so eben das Haar geschoren worden, wie es zu Athen an den Apaturien geschah. Es ist eine Seele, die in das feuchte Reich der Libera und Aphrodite herabgekommen ist, die nun zwischen den grofsen Binden durchgeht, und sich selber schon mit einem Gewebe schleppt.

Haben wir bisher den Seelenweg abwärts in den Leib verfolgt, so blicken wir nun auch auf Kunstwerke, die den Weg aufwärts darstellen. Hierher gehört wohl die Kehrseite der berühmten Vase bei Millin (Peint. d. vas. ant. T. II. pl. 32.), mitgetheilt in den Abb. zur S. u. M. Tab. XIV. die Vorderseite aber auf der T. XIII. Hier ist eine Vorstellung aus den Attischen Thesmophorien: Ceres giebt dem Triptolemus das Saamenkorn. Oben ist Zeus, dem Hermes etwas meldet, dann Proserpina, die eben aus der Oberwelt ankommt, neben ihr eine Hora (der Frühling) [64]. Es ist der Spruch des Zeus vorgestellt, wonach Proserpina dem Pluto zum Eigenthume bleibt, und nur einen Theil des Jahres bei ihrer Mutter. Also Tod und Leben, das in die Erde gesenkte und verjüngt wieder hervortreibende Saamenkorn. Die Kehrseite ist schon etwas schwieriger. Ein nackter Jüngling mit dem Stabe in der Hand tritt aus einem mit Jonischen Säulen verzierten Tempel, an dessen Eingang ein Hund sitzt. Neben dem Tempel steht ein anderer nackter Jüngling, mit einem Gewande auf dem Arme. Auf der andern Seite eine bekleidete weib-

64) Welckers Ansicht s. in der Zeitschrift f. alte Kunst I. p. 105 f.

liche Figur mit einer Patera (oder wohl einem Spiegel), oben ein dritter Jüngling, nackt, mit Früchten auf einer Schüssel; auf der andern Seite oben eine bekleidete Frau mit dem Mysterienkästchen und einem bebänderten Kranze. Den Rand der Vase umgiebt eine Guirlande von Epheu; auch sind Masken angebracht, die man auf Bacchische Vorstellungen bezieht (s. Millin l. c. p. 50.). In der Hauptperson erkennt Visconti richtig den Liebling der Ceres, den Heilmann und Heiland Jasion, den Vater des Saatenreichthums (des Plutus). Weniger genügt es, wenn der Hund blofs als ein dem Jasion als Jäger zukommendes Thier betrachtet wird. Er ist der Wächter der Götterpforte im Steinbock (Clem. Alex. Strom. V. c. 7. p. 671. Potter.) 65), und die ganze Vorstellung ist jener vergötterte Eleusinische Heros Jasion, der in der Thüre des Göttertempels neben dem Hunde mit dem Wanderstabe als Seelenführer erscheint. Priesterinnen und Hierodulen reichen ihm auf der einen Seite ihre Gaben dar, worunter das Mysterienkästchen zu bemerken ist, so wie das Diadem um das Haupt des Verehrten, und die mystische Binde, die an der Wand hängt. Auf der andern Seite nahen sich ihm, als dem vaterländischen Heilande, Attische Jünglinge, als Neophyten, die ihm

65) Zur Einsicht von der Richtigkeit dieser Deutung halte man nur folgende Sätze fest: 1) Jasion ist in Samothrace und Creta Liebling der Ceres Cabiria; er ist ihr was Esmun (der Achte) der Astronoë von Phönicien ist. 2) Jasion ist in Samothrace Heiland in jedem Sinne. 3) Was Jasion in Samothrace ist, ist Asklepios zu Epidaurus: Heiland in jedem Sinne. 4) Am achten Tage der Eleusinien ist er Beisitzer der Ceres — wie Jasion der Gott im Idäischen Systeme. 5) Der Hund ist Aesculaps altes Attribut (s. Paus. II. 27. 2.). 6) Folglich hat auch zu Eleusis der Heiland und Seelenführer Asklepios-Jasion den Hund des Heils und der Götterpforte. — Sickler (die Hierogl. in dem Mythus des Aesculapius p. 25 f.) scheint das Symbol des Hundes in einem zu beschränkten Sinne zu nehmen; s. Heidelbb. Jahrbb. der Litt. 1821. I. p. 10.

auf der neu betretenen Lebensbahn nachfolgen wollen. Sie tragen ihre Gewänder, das Zeichen dieses Leibes. Er, wie sein Zwillingsbruder Triptolemus, soll ihnen auf ihrer Wallfahrt zu ernsten, edeln Bestrebungen Muster seyn, so wie im Tode der Führer ihrer Seelen in das Götterhaus.

Sechstes Capitel.

Amor und Psyche und die Weihen von Thespiä.

§. 1.

Einleitung.

Herrlich stellt uns dieser Mythus die angeborene Sehnsucht der menschlichen Seele nach einem Heile dar, das über jedes irdische Heil erhaben ist. Wir können ihn aber hier nicht in allen seinen Wendungen erfassen, sondern entwerfen nur Grundzüge der Erotischen Mysterien zu Thespiä, weisen den Grundgedanken jener Allegorie von Amor und Psyche im Orient nach, und betrachten seine nationelle Ausbildung in der Griechischen Geheimlehre.

Die niedrigste Stufe dieser Idee ist Körperliebe, Eros blofse Vergötterung des Naturtriebes, der Körper mit Körper vereinigt, und dadurch Grund der Fortdauer lebendiger Geschöpfe wird. Diese Form tritt hervor im Vorderasiatischen, Pontisch-Mysischen Dienste des Amor und der Venus und in dem Griechischen Eros zu Parium. Hierher gehört denn der Priapus, ein Sohn des Dionysus und der Aphrodite mit seinem ganzen Gefolge (s. oben p. 292), lauter thierische Regungen und Zustände in ihren blinden Trieben. Hierher gehört auch die Artemis Priapina (Plut. Lucull. c. 10. fin.), die Venus Epitragia (Plut. in Theseo c. 17.);

das alte Bild der Superfötation, der Hase, und das Bild der thierischen Brunst, der Bock.

Auch dem mittlern Griechenland war diese niedrigste Stufe nicht fremd, aber da ward Höheres an Niederes geknüpft. Wir wenden uns aber vorerst zum Amor von Thespiä.

Diese Stadt [1]) lag am Helicon. In ihrer Nähe auf dem Helicon war der Hain der Musen, mit den heiligen Quellen der Aganippe und Hippocrene, und der Libethrischen Höhle. Thracier und Pelasger sollten sich einst hier niedergelassen und die Erziehung der rohen Menschheit (also durch Bacchisch-Apollinischen Cultus) übernommen haben. Nördlich von Thespiä war der Sphinxberg, nordöstlich Theben, und am Wege dahin der Tempel der Cabiren, südwestlich der Tempel der Musen [2]). Im Lande der Thespier floſs endlich die Quelle, wo Narcissus im Spiegel des Wassers sich besah (s. Paus. IX. 31. 6. dazu Praeparat. ad Plotin. de Pulcr. p. LV.).

Von dem Cultus dieser Gegend spricht Pausanias (IX. 31. vgl. IX. 27. init.) so, daſs man schlieſsen kann, der älteste rohe, steinerne Eros der Thespienser sey vielleicht auch noch bloſse Phallusherme gewesen, gleich dem Priapus und gleich dem alt-Pelasgischen Hermes der Athener (Herodot. II. 51.). Aber wenn auch Lampsacener und Parier auf dieser niedern Stufe stehen geblieben, so bildete sich doch zu Thespiä ein geistigerer Dienst des Amor aus. Jener sinnliche, materielle Naturdienst ward geläutert, und bis zu den höchsten Ideen

1) Von ihrer Lage s. Pausan. IX. 31. p. 96 sqq. Fac. besonders Strabo IX. 25. p. 409. p. 441 sqq. Tzsch. Vgl. Müllers Orchomenos p. 381. Ueber die Verfassung und politische Stimmung der Thespier s. die Schrift von Kortüm zur Gesch. der Hellenischen Staatsverfassungen, Hdlbg. 1821. p. 84—88.

2) S. den Atlas zur Reise des jungen Anacharsis nr. 25. und das Chärtchen zu Müllers Orchomenos.

gesteigert, als mit ihm der Dienst der Musen, und die Erotien der Thespier mit den Museen (Musenwettstreite) vereinigt, als musicalische wie athletische Wettkämpfe damit verbunden worden waren (Athen. XIII. p 561. E. p. 27. Schw.). Es wurden nämlich zu Thespiä Erotien, zu Lebadea aber die sogenannten königlichen Erotien und Trophonien gefeiert [3]). Es veredelt sich also der Hermes Ithyphallicus zum Hermes ἐναγώνιος, und Eros-Priapus wird εὐπάλαμος, der handfertige, gewandte, sinnreiche (Orph. H. l. c.). Eros, den Musen zugesellt, den Vorsteherinnen aller höhern Regungen des Geistes, fängt an, nach Weisheit zu streben, wird Ἔρως φιλόσοφος [4]). Diese Stufe der Erotien ist in die oben berührte dritte Periode der religiösen Entfaltungen des Griechischen Geistes zu setzen, in die Reformirung des Bacchischen orgiastischen Naturdienstes durch reine Apollinische Lehre (s. oben p. 590 ff.). Hier werden als Priestersänger, die von Eros gesungen, aufgeführt Olen, Orpheus und Pamphos (Paus. IX. 27. 2.), Hesiodus, Sappho; auch gehört hierher der fünfte und 57ste Orphische Hymnus. Diese bildeten die verschiedenen Genealogien des Gottes, deren Cicero (de N. D. III. 23. p. 626. vgl. Valckenaer Diatrib. Eurip. XV. p. 154—161.) drei anführt. Anders noch hatte Olen gesungen, der die Ilithyia des Eros Mutter nennt, wo-

3) Philemo Lex. Technolog. p. 42. ed. prc. Lond. v. Λύκαια ἆθλα. Eros ward nämlich selbst als König genommen, der die Schlüssel des Weltalls in seiner Hand hat, Orph. Hymn. LVIII. [57.]. Von der Verbindung des Musendienstes mit dem des Eros s. Plut. Amatorius init. Pausan. IX. 31. 3.

4) Plat. Sympos. c. 29. p. 64 sq. Ast. Ueber die politischen Erscheinungen und Wirkungen der Erotischen Institutionen s. die Ausleger des Platonischen Gastmahls p. 21 sq. ed. Wolf. p. 213. Ast. die Schriftsteller über Creta's und Sparta's Sitten und Gesetze, Meursius, Cragius, Manso u. A. namentlich Kortüm a. a. O. p. 89 f. und Neumann Rerum Creticar. Specimen C. X. p. 124 sq.

gegen Hesiodus zuerst das Chaos und dann die Gäa, den Tartarus und den Eros setzte (Pausan. IX. 27. 2. Hesiod. Th. 116 ff.). Aber auch Idäische Mysterienlehre, vom Pontus und von Phrygien her, mag in Thespiä aufgenommen worden seyn; d. h. astronomische Lehrsätze, verbunden mit Feuerläuterung und Lichtweihen (Spuren s. bei Pausan. IX. 27. 5. IX. 25. 5. Arcad. 31. 1. vgl. Herodot. II. 44.). Demnach gestaltet sich die Thespische Religion und Weihe also:

Als Grundwesen erkennen wir Demeter, jene Ceres velata, die man noch auf Münzen der Thespier sieht; dann 2) die Musen mit Hercules, dem Idäer, dem sternkräftigen Musenführer, Hercules Musagetes; 3) Hermes und die Musen, die auch bei dem Fackellaufe zum Altar des Prometheus in Athen [5]) hervortreten; endlich 4) Eros, Sohn der Urania, der himmlische. Er ist der Vermittelnde, Verbindende (Ἔρως, ἔρος, von ἔρω, ich knüpfe, verknüpfe), der Leiber und Geister, Irdisches und Himmlisches vereint, der den Opferduft und die Gebete und Lieder der Menschen an die Götter, und der Götter Verordnungen und Verheifsungen an die Menschen bringt (Plat. Sympos. c. 28.), der Bogen und Pfeile weggeworfen, und dafür die Leier genommen hat. Diese alte Mysterienlehre, deren Hauptsatz ist: der Zwiespalt ist der Grund der irdischen Dinge, darauf folgt Versöhnung, Aufhebung dieser wirklichen Welt und Auflösung in ihren Grund, also: Abfall und Rückkehr — giebt demnach folgende natürliche Elemente:

Ceres, die Allmutter und Vorsteherin der Weihen;

Hercules, ihr Camillus oder Ministrant, der den Weg nach oben zum Olympus durch Flammentod wandelt.

5) Pausan. I. 30. 2. vgl. die Briefe üb. Hom. u. Hes. p. 194 ff.

Diese Lehre war allegorisch niedergelegt in den sinnvollen Mythus von Hylas, dem in der Quelle versunkenen Jüngling, und in den von Narcissus, dem erstarrenden und in dem feuchten Spiegel der Quelle als Todesblume sich verkörpernden Jüngling [6]).

§. 2.

Narcissus [7]).

Er ist, so lautet die Fabel, Sohn des Flusses Cephissus und der Nymphe Lirioessa; ein Jüngling von aufserordentlicher Schönheit, edeln Bestrebungen zugethan. Ermüdet kam er einst an eine Quelle, und als er darin sein eignes Bild erblickte, wurde er wie von einem Zauberschlage berührt; trunken von seines Leibes Schönheit, sah er beständig starr in den Wasserspiegel, bis er so sich selbst verzehrend seinen Tod fand. Bei der Quelle aber wuchs eine Blume gleiches Namens aus der Erde hervor. Etwas abweichend erzählt den Mythus Conon (Narr. 24. p. 263. Gal. p. 20. Kanne).

Pausanias (IX. 31. fin.) läugnet auf des Pamphos Auctorität diese Entstehung der Blume. Sie sey, sagt er, die Blume des Truges, durch welche Proserpina von Pluto berückt worden. Sophocles (Oed. Col. 683. ib. Schol. Natal. Com. IX. 16. Cornut. de N. D. c. 35. Pausan.

6) Dieser Mythus erscheint in dem Erotischen Musendienste von Thespiä als Warnungsbild, und zeigt uns die zweite Stufe der Liebestheorie, wo die Seele, in Erinnerung ihres ursprünglichen Wesens, wie sie in Gott war, sich selber sucht; wo sie aber, weil sie ihr individuelles Selbst (den Schein ihres Wesens) noch irrig für das Wesen selber nimmt, in dieser Selbstsucht (φιλαυτία) erst zerfliefst, und dann als Trauerblume, als narcotische Grabespflanze, wieder gewinnt.

7) Die Quellen dieses Mythus sind nachgewiesen in der Praeparatio ad Plotin. de Pulcr. p. XLV. besonders Eustath. ad Iliad. II. 498. p. 201. Bas. Eudoc. Viol. p. 304. Ov. Met. III. 342. ib. intt. Paus. IX. 31.

VIII. 31. init.) nennt die Narcisse den Kranz der grofsen Göttinnen: diese sind entweder Ceres und Proserpina oder die Erinnyen. Auf jeden Fall hatte die Blume auf die Unterwelt Beziehung (s. Plin. H. N. XVIII. 26. 65. vgl. die Ausl. zu Virg. Georg. IV. 122.). Die Blume sollte ihren Namen haben von der ihr eigenen betäubenden Kraft, von ναρκᾷν [8]), und war darum dem Orcus zugeeignet: denn sie zog herab in die feuchte Tiefe, aus der sie gekommen.

Betrachten wir die Abkunft des Narcissus genauer, so finden wir, dafs der Name seiner Mutter Lirioessa oder Liriope den Begriff des Süfsen, Sanften, der Lust in sich enthält [9]), und wir müssen bei diesem Sohne eines Flusses an den Flufs der Lust, an die fliessenden Genüsse denken, in denen das menschliche Leben zerrinnt und zerfliefst (vergl. Nonn. Dionys. XI. 322 sq. XV. 352.). Einige unter den Alten sahen aber in jenem dem Narcissus so verderblichen Flusse den Flufs des Lebens, nämlich des materiellen Lebens; welche Geburt im Feuchten (d. i. in den Wassern des materiellen Mutterleibes) Verwesung und Untergang zur Folge hat [10]). Wenn uns Conon (a. a. O.) erzählt, Narcissus habe die Liebe des Aminias verschmäht, so heifst diefs: die Liebe des Edleren (ἀμείνονος) verschmähte er in

8) Plut. Sympos. III. p. 632. Wytt. Νάρκισσος: Starrblume. Vgl. Theophr. Hist. Plant. VI. 6. ib. Scal. et Boden a Stapel p. 657 sq. Schneider Index ad Scrr. R. Rust. s. v. Bekkeri Anecdd. Gr. I. p. 50. Athenäus XV. p. 480. Schw. Hesych. I. p. 181. Alb. Sprengel Gesch. d. Botan. I. p. 31. vgl. auch Clem. Alex. Paed. II. 8. Artemid. Oneirocr. I, 77. p. 107. und II, 7. p. 139. Jacobs Animadvv. ad Anthol. Gr. I. 1. p. 105. und III. 2. p. 279.

9) Etymol. M. s. v. λειριόεις, Apollon. Lex. Hom. s. v. Heyne ad Iliad. III. 152.

10) S. die Ansicht des Anonymus de Incredibb c. 9. in den Opuscc. mytholl. p. 88. sq. ed. Gale.

kalter Selbstsucht. Platonische Philosophen aber waren es besonders, welche diese in so viele Mythen und Bilder eingekleidete Lehre von dem Herabsinken der menschlichen Seele aus den höhern Sphären in irdische Körper weiter ausbildeten. Man lese nur die Untersuchungen des Proclus in Plat. Tim. p. 338 sqq. in Alcib. I. c. 32. p. 108. ed. Cr. und das. c. 39. p. 116. Im ächt Platonischen Sinne hat Ficinus diese Allegorie ergriffen und fortgeführt (Commentar. in Platon. Conviv. c. 17. p. 1165. D. E. ed. Frcf.), dessen Ansicht auf Folgendes hinausläuft: Die Seele suchet ihr Selbst. Suchet sie es, wie es jetzt ist, in der Wirklichkeit, gefällt sie sich in diesem bedingten Seyn, in diesem abgeblafsten, wesenlosen Leben, so mufs sie über der Täuschung (da sie dadurch doch nicht befriedigt werden kann) trauernd zerfliefsen. Nur wenn sie ihr Selbst sucht, wie es war und wie es wieder seyn soll, das wesenhafte, das göttliche Selbst — nur in dem Blicken und Ringen aufwärts, zu ihrer Idee, kann sie Heil und Glückseeligkeit finden. Auf ähnliche Weise drückt sich Plotinus aus (de Anima p. 381.).

In denselben Mythenkreis gehört denn auch der Begleiter des Herakles, Hylas, den die Nymphen bei der Quelle rauben, und der nun nicht weiter seinem Führer, welcher unverwandt in die höhern Sphären emporsteigt, folgen kann. Schon sein Name (von ὕλη) deutet diefs an.

Diese Mythen wurden alle Gegenstand der Bildnerei. Ein Gemälde aus Herculanum s. in den Abb. zur S. u. M. T. XXXIX. n. 1. Andere Denkmale finden sich in dem Mus. Florent. III. tab. 71. bei Winckelmann Monumm. antt. inedd. nr. 24. Visconti im Mus. Pio-Clem. T. II. p. 60 sqq. Millin peint. d. Vas. antt. T. II. p. 50.

§. 3.

E r o s.

Narcissus ist also das Bild der im Scheine abwärts versunkenen Seele; der himmlische Eros hingegen der gute Genius und Führer zur Weisheit und Glückseeligkeit, der aus dem körperlich Schönen den Wiederschein der göttlichen Schönheit hervorlockt. Er ist nach einer Genealogie (Plut. in Amatorio c. 20.) Sohn der Iris und des Zephyrus; und davon giebt Plutarchus eine doppelte Auslegung, welche man am besten bei ihm selbst nachliest. Wenn die Dichter oft zur gewöhnlichen Bezeichnung der Liebesquaalen vom Amor als vom Feuergebornen redeten, oder die Liebe den Wetzstein der Seele nannten (Anthol. Gr. T. II. p. 128. [p. 115.] und dazu Jacobs p. 344.), so dürfen wir nicht zweifeln, daſs dergleichen Bilder in der mysteriösen Sittenlehre der Griechen ihren geistigen und ethischen Sinn hatten.

Jenes Zerflieſsen und Erstarren des Narcissus ist der Seelen Tod. Diesem wollte Socrates entgehen. Daher führt ihn Diotima vom Körper zur Seele, von der Seele zum Genius (Engel) und durch dessen Hülfe zu Gott zurück. Zu diesen Genien gehört auch Eros, wie wir ihn aus Plato [11]) kennen lernen. »Als Aphrodite geboren war, hielten die Götter ein Fest. Poros, Sohn der Metis, berauschte sich dabei vom Nectar. Betteln kam Penia; sie suchte, als Poros in Zeus Garten schlummerte, ihrer Dürftigkeit wegen ein Kind von Poros zu erzeugen, und empfieng den Eros. Dieser, an der Aphrodite Geburtstag erzeugt und von Natur Liebhaber des Schönen, ist Begleiter der Aphrodite. Er selbst aber ist arm und nicht schön, und, gleich seiner Mutter, stets

11) Sympos. p. 203. p. 429 sq. ed. Bekk. c 29. ed. Ast. wo ein Orphischer Mythus behandelt wird, nach Proclus in Platon. Parmenid. ap. Bentl. Epist. ad Millium, Opuscc. philoll. p. 455. Lips.

bedürftig. Nach seinem Vater aber stellt er dem Guten und Schönen nach, ist kühn und heftig, ränkevoll, philosophirend, Zauberer, Giftmischer und Sophist. Seiner Natur nach ist er weder unsterblich noch sterblich. Die Weisheit ist eines der schönsten Güter. Eros aber ist die Liebe zum Schönen, also ist Eros nothwendig ein Philosoph, und als Philosoph steht er zwischen den Weisen und den Unverständigen in der Mitte.«

Damit hängt die Plotinische Theorie des himmlischen Eros und über die Liebeskunst zusammen. S. darüber die Praeparat. ad Plotin. de Pulcrit. p. CIV sq. Plotin. περὶ διαλεκτ. p. 19—21. Bas. vgl. Plat. Republ. VII. p. 522. p. 142 sqq. Bip. p. 339. Bekk.

§. 4.
Bildliche Darstellungen aus dem erotischen Kreise.

Auch hier schritt die Kunst Hand in Hand mit Sprache und Poesie von dem blofs priesterlichen Zeichen und rohen Fetischbilde bis zur Darstellung der verschiedenen Zustände fort, die der Liebe im leiblichen und geistigen Verstande eigen sind [12]). Das älteste Bild des Amor zu Thespiä (Paus. IX. 27.) war ein schlecht bearbeiteter Stein, an dessen Stelle aber bald der herrliche Amor des Praxiteles trat [13]). Auch ein Eros des Lysippus von Erz und einer von Marmor von Metrodorus aus Athen, eine Nachahmung des Praxitelischen, war zu Thespiä. Zu Athen sah man in Einem Tempel der

12) S. besonders den trefflichen Hymnus auf den Eros in der Antigone des Sophocles v. 796 ff.

13) S. über ihn Junius in Catal. Artificum p. 179. vgl. Lucian. Amor. 11. (T. II. p. 409. Hemst. T. V. p. 268. Bip.) Paus. I. 20.

Aphrodite mehrere Bilder des erotischen Kreises. Vorerst die Ἀφροδίτη Πρᾶξις, die zum Ziele führende, neben ihr die Πειθώ, der Genius der Ueberredung [14]), die Παρήγορος, Tröstung über den Verlust des Geliebten; diese beiden von Praxiteles. Scopas fügte drei Genien der Venus bei: Eros (s. Plutarchi λείψανα τοῦ περὶ ἔρωτος Vol. X. p. 851 sq. Wytt.), Himeros (das Liebesverlangen) und Pothos (die Sehnsucht: Pausan. I. 43. 6.). Hier ist also Ein Grundbegriff, Liebe, in seine verschiedenen Momente und Zustände zerlegt [15]).

Hierher gehört auch noch der Anteros (Ἀντέρως), nach Cicero (de N. D. III. 23) des Ares und der dritten Aphrodite Sohn, welches auf Samothracische Priesterlehre schliefsen läfst, deren Elemente Streit und Einigung wären. In Athen war ein Altar des Anteros, als eines verschmähte Liebe rächenden Genius. Die Veranlassung erzählt Pausanias (I. 30. init.). Zu Elis war ein Bild des Anteros, als eines gegen den Eros kämpfenden Genius (Paus. VI. 23. 4.), wo durch den Mittelbegriff: Wettstreit im Lieben, wetteifernder Genius der Liebe, die Idee der Gegenliebe gegeben ist (Procl. ad Plat. Alc. I. c. 43. p. 127 ed. Cr. vgl. Paus. VI. 23. 2. IX. 28.). Aus den Stellen des Pausanias läfst sich das in neuerer Zeit bestrittene hohe Alter dieser Idee unwidersprechlich darthun, wo Hercules als Beisteher (παραστάτης) der Ceres und Proserpina, in gleicher Eigenschaft mit Eros und Anteros (die deren Ministranten heifsen) vorkommt im Idäisch-Samothracischen System, das in Böo-

14) Ueber die dichterische und bildnerische Versinnlichung des Liebeszaubers s. Böttiger über das Vasenbild bei Millingen pl. 42. in der Minerva 1820. p. 489 ff.

15) S. Plat. Cratyl. p. 120. Heind. und Cr. ad Plot. de pulcr. p. 213 sq.

tien, wie in Elis, herrschend gewesen zu seyn scheint. Noch eine andere Seite des Samothracischen Systems in dieser Beziehung zeigt Plinius (H. N. XXXVI. 4. 7. pag. 727. Hard.), wo Aphrodite, Phaëthon und Pothos mit einander in Verbindung stehen (s. oben p. 352 f.).

§. 5.

Amor und Psyche.

Die ausführliche Erzählung dieses Mythus steht beim Appulejus (Metamorph. IV. c. 83. p. 300. bis VI. c. 125. p. 429. Oudend.). Summarisch dargestellt bei Fulgentius (Mythologicon III. 6. p. 715 sqq. Staver.): „Ein König und eine Königin hatten drei Töchter. Die beiden ersten waren bald verheirathet; die dritte, Psyche, war so wunderschön, dafs keiner um sie zu freien wagte, sondern man ihr Ehrfurcht, ja Opfer zollte. Venus, erzürnt, befahl dem Cupido sie zu züchtigen. Aber dieser liebt sie beim ersten Anblick. Apollo's Orakel spricht, Psyche soll mit einem Leichenzuge auf einen Berg geführt, und dort einer Schlange zur Braut überliefert werden. Es geschieht. Die Eltern verlassen sie auf dem Berge. Da trägt sie Zephyrus in ein goldenes Haus, wo nur Stimmen ihr antworten, wo ein ungesehener Gatte sich ihr in der Finsternifs naht und sie immer vor Tages Anbruch verläfst. Die Schwestern beweinen ihren Tod auf dem Berge. Psyche läfst sie, gegen des Gatten Verbot, durch den Zephyr herunterholen. Die Schwestern beneiden ihr Glück und rathen ihr den schlafenden Gatten (den Drachen) zu tödten. Sie sieht ihn beim Schein einer Lampe; vor Schreck und Erstaunen über die himmlische Schönheit des schlafenden Amor verschüttet sie einen Tropfen Oel und erweckt den göttlichen Schläfer. Amor verläfst sie unter Vorwürfen über ihre Neugier.

Psyche wird trostlos, will sich in den Fluſs stürzen und sucht ihn darauf in allen Tempeln. Endlich kommt sie in der Venus Pallast. Da muſs sie drei Züchtigungen von der Göttin, drei Prüfungen auf Erden, und drei Versuchungen in der Unterwelt aushalten. Alle besteht sie bis an die letzte. Da muſs sie nämlich bei der Proserpina eine angeblich mit Schönheitssalbe gefüllte Büchse holen, welche sie gegen das Verbot öffnet, worauf ein tödtlicher Dampf hervorquillt und sie zu Boden wirft. Amor bringt sie aus Mitleiden und Liebe ins Leben zurück. Venus ist versöhnt. Psyche wird auf Juppiters Geheiſs unsterblich und auf ewig mit Amor, ihrem Gatten, verbunden. Eine festliche Hochzeit (ἱερὸς γάμος) ist das Ende ihrer Leiden und der Todestag ihrer neidischen Schwestern, welche sich von einem Felsen herabstürzen.«

Zu einer andern sinnigen Allegorie gab die Bedeutung des Wortes ψυχή Veranlassung: Seele und Schmetterling (Hesych s. v. ψυχή, ib. intt. Aristot. H. A. V. 19. [Schneid. 17.] §. 1. Schol. Nicand. Theriac. v. 760. p. 108. Schneid.). Hier lag nun der Gedanke nahe: Der Schmetterling ist dem Lichte zugewandt; aber dieser edle Trieb stürzt das Thier oft in den Flammentod. Die Raupe aber in der Puppe ist ein feuchtes Thier. Gerade so hat die Seele, in die feuchte materielle Welt herabgesunken, ihre Freiheit verloren. Aber sie sprengt die Schale wieder: die Raupe fliegt, mit den Farben der Iris bekleidet, als Schmetterling empor und läſst die Hülle zurück; so fliegt auch die Seele empor in den Himmelsraum und flüchtet sich wieder in ihre lichterfüllte, herrliche Heimath [16]). Die Kunstwerke in den ältesten Tem-

16) S. die Ausführung dieser Ideen bei Plut. Sympos. II. 3. p. 636. C. p. 579. Wytt. Plut. Consol. ad uxor. p. 611. F. p. 465. Wytt.

peln Griechenlands geben uns Kunde von dem ganzen allegorischen Bilderkreise von Amor und Psyche, der also weit älter, als Appulejus, ist [17]).

§. 6.

Fortsetzung.

Alte und Neuere haben viel an diesem Mythus gedeutet und gedeutelt. Die Ausdeutung des (Christen) Fulgentius, die seiner Erzählung angehängt ist, kann man (l. c.) bei ihm selbst lesen. Seine Schrift steht in den Sammlungen der Lateinischen Mythographen.

Thorlacius (l. c.) vermuthet, das Ganze sey ein moralischer Mythus, der den Zweck habe, die Gefahren der ehelichen Treue (besonders in den Zeiten der Entartung Griechenlands), zugleich auch das Bild einer geprüften und siegenden Treue darzustellen.

Weit richtiger ist die Ansicht von Hirt (in den Schriften der Berl. Acad. 1816.): „Diese Fabel ist eine Versinnlichung des Schicksals der menschlichen Seele. Sie, göttlichen Ursprungs, ist hier im Kerker (im Leibe) dem Irrthum unterworfen. Daher stehen ihr Prüfungen und Läuterungen bevor, um der höhern Ansicht der Dinge und der wahren Lust hier und dort fähig zu werden.

Plut. fragm. de Anima p. 133. ad calc. Plut. de S. N. V. und T. V. part. 2. p. 724. Opp. Plut. ed. Wytt. vgl. Plat. Cratyl. p. 399 d. p. 57. Heind.

17) Vieles gehört hierher aus der Griechischen Anthologie. Von Kunstwerken vergl. ausser dem Vielen, was das Museum Florentinum und Montfaucon in der Antiquité expliquée Vol. I. c. 3. 24. 25. darbieten: Hirt myth. Bilderb. II. 4. tab. 30—32. Millin Gal. myth. nr. 195—199. vergl. nr. 342. 382. 383. Thorlacius in den Proluss. acadd. T. I. nr. 20. sect. II. p. 341—358. Abb. zur S. u. M. T. XXXVII. unten, Tab. LIII. L. nr. 3. XLVIII. nr. 1. (LI. nr. 5.) und LVI. nr. 3. nebst der Erkl. p. 25 f. p. 27.

Zwei Eroten begegnen ihr: der irdische, der Verführer, der sie zum Irdischen herabzieht; der himmlische, der ihren Blick zum Urschönen und Göttlichen lenkt, der, über seinen Nebenbuhler siegend, die Seele als seine Braut heimführt.«

Zum richtigen Verständnifs des Mythus denke man an die Spuren des Samothracischen (Cabirischen) und Orphischen Ursprungs dieser Erotischen Mysterien (§. 4. extr.), an den vermuthlich Orphischen Mythus im Gastmahl des Plato (§. 3.), an den dem Lichte zufliegenden Schmetterling, die verbotene Wifsbegierde als Quelle des Unheils — vermuthlich ein Ueberbleibsel alter Lehre, wovon das erste Buch Mosis in der Geschichte des Falles Kunde giebt.

Es liegen allerdings der ganzen Allegorie von Amor und Psyche die Begebenheiten einer mystischen Ehe zum Grunde; die Mysterien des Amor und der Musen waren eheliche Weihen. Ueberhaupt ward in der Mysterienlehre die Ehe in einem sinnigern und tief geistigen Sinne aufgefafst (s. oben p. 405 f 413 ff. und die p. 413. eingedruckte Münze). Aber es verband die Griechische Priesterschaft und der Pythagoreerbund symbolisch mit der Ehe eine mysteriöse Lehre, von der Monas, als Mann, und von der Dyas, als Weib. Diese Dyas ist Ursache der Zeugung, aber auch des Zwiespalts und Unheils. Die Seele ist zwar auch eine Dyas, aber ihr göttlicher Theil strebt nach dem Einen, wodurch sie Form und Gestalt (εἶδος) gewinnt.

Also eine Lehre von der gefallenen Seele zeigt sich uns, unter der Form Pythagoreischer Zahlentheorie. Trennung (Entzweiung) und Vereinigung unter der Allegorie von Verlieren und Wiederfinden des Geliebten, unter den Bildern von

mysteriöser Ehe — ist der Inhalt vieler Poeme des Morgenlandes, welches überhaupt von jeher Gedichte mystischer Liebe besaſs [18]). Besonders gehört hierher auch die Indische Dichtung Gitagovinda (s. Jones a. a. O.), deren Inhalt manche Aehnlichkeit mit der Allegorie von Amor und Psyche hat; besonders aber mit dem Hohenliede des Salomo (s. Kistemaker Cant. Canticor. illustratum, Monasterii 1820. p. 28 sqq. p. 70 sq. p 73 sqq. Umbreit Einleitung zu [Salomons] Lied der Liebe, Gött. 1820. p. 12 ff.).

Die Allegorie von Amor und Psyche kam den Spuren zufolge zu den Griechen als eine Art von Persischer Weihe [19]), durch Priestercolonien nach Samothrace, Thracien und Böotien verpflanzt. Ihre Grundlage ist: Entzweiung und Einigung, Abfall und Rückkehr. Nämlich Gott die seelige Einheit und Einigung in sich selbst; die Seele (Welt- und Menschenseele) in Entzweiung mit ihm, dem Quell alles Daseyns und Lebens; die Liebe ist eine Offenbarung, als Eigenschaft und Personification Gottes. In dieser Eigenschaft, als Liebe, zieht Gott die von ihm getrennte Seele (und Welt und Menschheit) wieder an sich und vereinigt sie mit sich. Nun war Ceres als Ἐλευσίνη eben jene entzweite und wieder vereinigte Seele selbst, und darauf mag sich ein Theil der Eleusinischen Gebräuche

18) S. Jones on the mystical poetry of the Persians and Hindus, Asiat. Res. Vol. III. p. 165 — 178. Pend-Nameh c. XVII. pag. 60. ed. Silv. de Saey, auch cap. LII. p. 165.

19) Man denke an Mitra (Herod. I. 131.) als Aphrodite Urania, s. oben p. 235 ff. Denn in den Mithrasweihen wurden die Veränderungen der menschlichen Seelen in verschiedenen Körpern vorgestellt; Porphyr. de Abst. IV. §. 16. p. 351. Rhoer.

bezogen haben. In Thespiä, wo wir die Ceres Cabiria und velata finden, stellten dann die Mysterien des Eros jenen Grundgedanken als ein Suchen und Wiederfinden des himmlischen Amor vor. Die Pythagoreer endlich stellten dieselbe Idee nach ihrem Zahlensysteme dar, und gaben zugleich, die Würde der Frauen im bürgerlichen Vereine und in religiösen Dingen anerkennend, der Ehe, der ehelichen Liebe und dem häuslichen Leben einen edleren Ton und ein seelenvolleres, geistigeres Wesen.

CREUZERS
SYMBOLIK UND MYTHOLOGIE
IM AUSZUGE.

VIERTER THEIL.





Siebentes Capitel.

Von der Ceres und Proserpina und von ihren Mysterien.

§. 1.

Standpunct für die Untersuchung und Quellen derselben.

Die Ansicht der Griechen (nach Paus. IX. 31. fin.), daſs die Eleusinien über andern Religionsanstalten so hoch stehen, wie die Götter über den Heroen; die Erwähnung dieser Mysterien von den ersten Männern Griechenlands und Roms, wenn sie der **Unsterblichkeit** gedenken oder der **Einheit Gottes**, dieſs zusammengenommen läſst uns in jenen Attischen Mysterien gewissermaſsen eine Hinleitung zum Christenthum erblicken, und wir hätten nun zu untersuchen, wie dieses sich von jenen unterscheidet und deren Glorie noch überstrahlt.

Aber gerade die meisten und wichtigsten **Quellen** dieser Lehre sind verloren. Doch reicht das Vorhandene

hin, um uns richtige Begriffe darüber zu verschaffen. Nachgewiesen sind die Quellen von Meursius in der Graecia feriata und in den Eleusinien, von Saintecroix (sur les myst. du paganisme) und seinem neuesten Herausgeber Silvestre de Sacy, seinem Uebersetzer Lenz (p. 212.) und von Heyne (ad Apollod. p. 25. 33.). Im Allgemeinen ist zu bemerken, dafs alle Werke des Alterthums, die die Gründung Griechischer Cultur durch Getreidebau und feste Wohnsitze berührten, alle Schriftsteller, die über Creta, Argos, Dodona, Böotien, Samothrace und Thracien Forschungen anstellten, diese Religionen auch mit berühren mufsten, so wie die epischen Gedichte oder die Werke in Prosa, welche von den Idäischen Gottheiten, den Cabiren, dem Dionysus, Herakles und Theseus sangen und handelten, und die Dichter der Festlieder, wovon wir noch in des Callimachus Hymnus auf die Ceres ein Beispiel haben. Reich aber an Gedichten und prosaischen Schriften dieser Art war besonders Attica (Pausan. I. 39. 1. IX. 31. fin.), und hierher gehörte vorzüglich der Triptolemus des Sophocles (Fabr. B. Gr. II. p. 212 sq. ed. Harl.). Aus jenen uralten Werken schöpften dann die Verfasser der Atthiden, Pherecydes, Hecatäus, Ister, Philochorus, Androtion; die Historiker und Periegeten Theopompus, Ephorus, Apollodorus, Polemo u. A. (vgl. auch die Parische Chronik Ep. 12 nebst den Zus. z. allg. Welthist. I. 2. p. 202.). Besonders viel schrieben Historiker und Philosophen über die Attischen Mysterien (s. Schol. Aristoph. Av. v. 1073. Athen. IX. 376. XIII. 602. c. VII. 325. c. p. 195. Schw. Clem. Alex. Protr. p. 56. Diog. Laërt. V. 84. ib. Menag. Suid. v. Φιλόχορος und Philochori Fragmm. p. 8. vgl. auch p. 103. Suid. v. Ἀριγνώτη vgl. Eudoc. Viol. p. 71. Suid. v. Εὔμολπος. Galenus de Virt. simpl. C. 7. init.). Bei dem Verluste so vieler Quellen haben wir indessen doch in den allgemeinen Schriften der Alten, besonders im

Pausanias, und besonders auch in solchen Werken treffliche Hülfsmittel, die sich eigens mit diesem Gegenstande beschäftigen, von dem Homerischen Hymnus auf Demeter an bis auf Claudianus herab. Auch Herodotus, Diodorus, Andocides über die Mysterien, Isocrates, Aristides leisten gute Dienste; die vorzüglichsten aber der genannte Hymnus.

§. 2.

Die Pontische Ceres und die Sonnenkinder von Colchis und Creta.

Die Attischen Mysterien lehrten den grofsen Satz von Einem Gotte; natürlich nicht in einer philosophischen Abstraction und nach der ihm durch das Judenthum und Christenthum gegebenen Wendung. Zu Eleusis mufste er an die höhere Erkenntnifs von der Ceres und Proserpina angeknüpft werden; in ihnen mufste sich das Eine göttliche Wesen selbst darstellen, sie beide aber sich in Ein Wesen auflösen. Da war Demeter-Persephone die Matrix aller Götter und aller erschaffenen Dinge. Damit aber hiermit wirklich etwas gesagt sey, müssen wir den Weg überblicken, den jene Lehre zu den Athenern genommen. Dieser führt uns zunächst nach Creta, wo Demeter dem Jasion vermählt wird (Hesiod. Theogon. 969. Odyss. V. 125.). Aber die besten Dichter sind nicht immer die besten Lehrer; und so lehrte denn auch Callimachus in seiner Hecale bedeutender als jene, Apollo sey von der Sonne und Proserpina von der Artemis nicht verschieden (Callim. Fragmm p. 432. ib. Bentl.). So kannte auch Orpheus (Eratosth. Catast. 24.) den Helios als höchsten Gott und nannte ihn Apollo, und Aeschylus hatte auf gut Aegyptisch die Artemis Tochter der Demeter genannt (Paus. Arcad. 37. 3 Herodot. II. 156). Nach einer andern Genealogie ist Persephone Mutter der Artemis (Cic.

de N. D. III. 23.), die vom Mercurius den ersten Eros gebar; wo Artemis keine andere als die Ilithyia der alten Asiatischen Religionen ist (s. oben p. 292 ff.). — Von Creta aus blicken wir, als dem bequemsten Standorte, wo alle Fäden dieser Religion von Samothrace, Oberasien und Aegypten her zusammenlaufen. Vom Aufgang der Sonne aber kommen mit den Festgarben und mit dem Saamenkorne auch die Cerealischen Religionen, so wie mit dem Weine von Morgen her die Gebräuche des Bacchus.

§. 3.

Fortsetzung.

Für die Verbindung mit dem Orient hatte Creta die glücklichste Lage. Diesen Vortheil, so wie ihre erzreichen Gebirge und andere natürliche Vorzüge, verstanden die Creter wohl zu benutzen. Creta war eine der ersten Niederlassungen Phönicischer Pflanzer; es empfieng früh Aegyptische Lehre, und ward dadurch einer der ersten Lichtpuncte zur Aufhellung der Finsternifs des Pelasgischen Griechenlands. Aber es war auch ein Hauptsitz, wie der Bacchischen Weihen, so auch eines Geheimdienstes der Ceres und Proserpina. Hatten ja alte Dichter [1]) Creta als den Ort genannt, wo Proserpina vom Hades entführt worden. Unter dem Namen des Cretischen Königsgeschlechtes eröffnet uns der Name Minos eine Aussicht nach Phönicien und Vorderasien durch seine mythischen Oheime Cadmus, Phönix und Cilix; durch den ersten nach Samothrace und Böotien, durch seine Frau Pasiphaë in das Sonnengeschlecht der Colchier, durch seine nächsten Nachkommen nach Athen, durch

1) z. B. Bacchylides beim Schol. Theogon. Hesiod. v. 911. p. 303. ed. Plant. s. die Anspielung im Homerischen Hymnus auf die Ceres. vs. 123.

seine Mutter Europa rückwärts zum Agenor und zu den Beliden, Danaus, Perseus bis zum Herakles herab, und durch Agenor bis zum Inachus hinauf. Dieses Inachus (nach Apollodorus des Jasion) Tochter ist Io, die als Kuh am Nil mit Zeus den Epaphus (den Apis) zeugt [2]. Apis ward nach Aegyptischem Glauben von einer Kuh geboren, die durch einen Strahl vom Himmel (Herodot. III. 28. oder des Mondes: Plut. de Is. p. 368. c. p. 508. Wytt.) befruchtet worden. Der Mond aber nimmt seine Zeugungskraft nur von der Sonne, der Quelle aller Fruchtbarkeit. Epaphus, sagt die Griechensage weiter, erzeugt mit der Memphis die Libya, diese mit dem Poseidon den Agenor und Belus (Apollod. II. 1. 4.). Aus des Belus Geschlecht entspringen von Chemmis her die Sonnenhelden, vor allen Perseus, zuletzt Herakles. Auch Agenor ist mit einer fernhin Leuchtenden (Telephassa) vermählt (Heyne ad Apollod. p 212.). Sein Sohn Cadmus ist Diener der Cabirischen Ceres, Gemahl der Harmonia, deren Bruder Jasion der Ceres Liebling ist. Jenen ältesten Agenoriden nehmen die Thracier mit seiner Mutter Telephassa und dem Thasus (Paus. V. 25. 7. Schol. Eur. Phoen. 5.) gastlich auf. Thasus pflanzt die nach ihm benannte Insel an, und stiftet ein neues Heiligthum der Cabirischen Ceres. Cadmus wird im Stierlande Böotien Ahnherr des neuesten Stiergottes Dionysus. In der Hülle eines Stiers hatte auch Zeus des Cadmus Schwester geraubt. Sie aber (Europa) hatte aus des Zeus Umarmung den grofsen Creter Minos geboren, der, wie Cadmus, in seinem Hause die Geburt eines Sonnenstieres erlebte. Seine Gattin Pasi-

2) Herodot. III. 27. Appollod. II. 1. 3. — Das war die Aegyptische Isis; Herodot. II. 41. Philostr. Vit. Apollon. I. 19. p. 23. Malelas Chron. p. 31. Oxon. Schol. in Greg. Nazianz. Carmm. p. 50. ed. Gaisf.

phaë war Tochter des **Sonnengottes** Helios und der **Perseïs**, einer Oceanide (Hesiod. Th. 346—356. Apollod. I. 2. 2.), die in das an astronomischen Göttern reiche Geschlecht der Titanen gehört. Nach Pherecydes (bei Apollod. I. 9. 1.) bildet sich folgende Tafel:

Helios (Sonne) ⌣ Perseïs

Idyia ⌣ Aeetes, Perses, Circe, Pasiphaë
Gattin des Minos von Creta.

Medea. Apsyrtus.

Nach Dionysius von Milet (bei Diod. IV. 45.) folgende:

Helios

Hecate, ⌣ Aeetes Perses
des Perses Tochter

Circe, Medea, Aegialeus.

Der Name **Perses**, **Perseïs**, der so oft in den Geschlechtsregistern der Titanen vorkommt, deutet immer auf **Licht**. Aus Persien und Aegypten, diesen beiden Persidenländern, stammt **Persephone** her. — Der Grund, warum nun gerade in dem Colchischen Königshause das Geschlecht des Sol auf Erden seine Repräsentanten hat, ist, weil dem Griechen lange Zeit jener Winkel des Pontus das äusserste Ostland war (Appollon. Rh. II. 1264. vgl. Wesseling. Obss. I. 22. p. 88 sq.). Durch jene Colchische Geschlechtstafel zeigen sich fortdauernd Spuren jenes **Dualismus** der alten Parsenlehre, der in der Cabirischen Religion und in den übrigen Theogonien der Griechen durchschimmert, jener Zweiheit, wonach entweder ein **Paar Wesen sich als Gegensatz** (unter der Hauptanschauung von **Licht und Finsternifs**) **gegenüber steht**, oder dafs **ein und dasselbe Wesen in verschiedenen Perioden seines Daseyns sich selbst entgegengesetzt wird**, vom

Lichte zum Schatten sich wandelt und vom Schatten zum Lichte zurückkehrt (Asteria und ihre Schwester Leto; Mithras der erhöhete und erniedrigte).

§. 4.

Fortsetzung.

Neben dem Lichtsohn, aber auch Verderber Perses haben wir den Erdmann Aeetes (von αἶα). Jener hat die schreckhafte und zauberische Nachtgöttin, die weithintreffende Hecate, zur Tochter, die der Mondgöttin Artemis einen Altar stiftet, an welchem die anlandenden Fremdlinge als Opfer fallen müssen (Diod. IV. 45.). Die Bewohner der Erdstadt von Colchis aber sind ein Zaubergeschlecht. Circe ist die Frau des magischen Ringes (κίρκος: Greg. Cor. p 165. Koen. p. 360 sq. Schaefer. Hesych. II. p. 348. ib. Alb.). Schon Homerus kannte sie als Zauberin (Odyss. VIII. 448. ib. Eust. p. 319. Bas. Odyss. X. 570 sqq. 303 sqq.), die durch das Uebermaafs sinnlicher Lust die Unglücklichen lockt, um sie in Thiere zu verwandeln, die aber auch wieder vom Tode erwecken kann (Tzetz. ad Lycophr. 805.). Ihr gegenüber steht nach ursprünglicher Sage Medea (Diod. IV. 48.), die mit Heilkräutern die von der bösen Schwester vergifteten Gäste rettet, mit dem Heilmanne Jason vermählt wird, aber endlich sich verfinstert, und sich selber untreu in bitterer Rache zur Verderberin wird. Beider Zauberinnen Bruder aber ist der Mann an der Meeresküste, Aegialeus, der uns wieder auf den Vater Oceanus hinweist, aus dessen dunkelm Grunde mit Sonne und Mond alle Wesen hervorgehen. — In Allem sehen wir jenen dualistischen Grundsatz alter Sabäerlehre: der Sonnenmann Perses stürzt den Erdmann Aeetes vom Throne (Apollod. I. 9 fin.). Des Letzteren nimmt sich aber die noch gute Medea gegen die böse Nestelknüpferin Circe an, als ächte Tochter der Idyia

(der Kundigen). Eine solche Kundige ist auch Demeter in dem Homerischen Hymnus (in Cer. v. 227.), wo also auch jene alte Vorstellung durchschimmert, die allen jenen Mondsgottheiten zum Grunde liegt. Die Verbreitung dieser Ideen ist durch die Phönicische Colonie in Böotien geschehen. Davon überzeugt uns die Verehrung jener Ino-Leucothea, welche in Böotien wie in Colchis einheimisch war.

Dort in ihrem Tempel zu Colchis opferte man keinen Widder (Strabo XI. 17. p. 403. Tzsch.). Widder zu opfern war auch in der Aegyptischen Thebais verboten, ausser am Feste des Ammon. Das hieng mit dem Gott im Frühlingszeichen zusammen (Herodot. II. 42.). Die Colchier sind Colonisten der Aegyptier, das meldet eine bestimmte Sage, das beweist die schwarze Hautfarbe, das Wollhaar, die Beschneidung; die Lebensart und Sprache (s. Herodot. l. c. Apollon. Rh. IV. 272. ib. Schol. Diod. I. 55. ib. Wess.) [3]). Ja Colchis hatte sogar einen Fluſs Isis (Plin. H. N. VI. 4. p. 304. Hard.), einen Fluſs der Fülle, der groſsen Landesmutter Isis, den Himmelsfluſs, den Mondsfluſs. Aber dem Colchier war der Phasis der Strom, das Wasser vorzugsweise (Bochart Geogr. sacr. p. 289.); denn alten Wasserdienst hatten die Colchier, sie hatten gerade so eine Isis, wie sie der Aegyptier an seiner Küste als *Pharia* verehrte. Das beweisen die Mythen und Festgebräuche der Ino-Leucothea, und ihr Dienst in Colchis. Albunea, die weisse Göttin, oder Matuta, die Morgengöttin, nannte der Römer die Leucothea (Cic. de N. D. III. 19. und Cr. zu Cic. de N. D. III. 15. p. 547 sq.); sie wird ihm zur Morgenröthe, aus der die Schiffer das

3) Vgl. was neuerlich Ritter im 1. und 2. Cap. der Vorhalle der Europ. Völkergeschichten gegen die Angaben Herodots und Anderer eingewendet hat.

Wetter prophezeien; womit schon die Doppelnatur von Heil und Verderben gegeben ist. Schon bei Homer (Od. V. 339 sqq.) ist sie rettende Schiffgöttin, die dem Odysseus mit ihrem Zauberschleier an die Insel der Phäaken (die auch Δρεπάνη, Sicheleiland heifst) geholfen hat. Dort sollte Hephästos der Ceres die Sichel gegeben haben, womit sie die Titanen das Getreide mähen lehrte (Schol. Apollon. IV. 984. Etymol. m. v. Δρεπ. Tzetz. ad Lycophr. 869.), worauf sie die Sichel am Ufer verbarg, bis die Meeresfluth die Gestalt der Insel sichelförmig bildete. Hier sehen wir wieder die Erdgöttin mit dem Meere in Beziehung gebracht, Erdkraft und Meereskraft in harmonischer Wirkung. Das sind Vorstellung, die die Grundlage des Begriffs der Cabirischen Ceres bilden, welche Cadmus, der Leucothea Vater, nach Böotien verpflanzte, die also aus der Pontischen Religion über Samothrace durch Phönicische Pflanzer nach Böotien gebracht wurde. Ino ist als Leucothea Menschenretterin (Orph. Hymn. LXXIV. [73.] 4.), Amme des Bacchuskindes (ib. 2.), und als solche der Ceres Κουροτρόφος verwandt, so wie der Proserpina, die auch als Amme und Mutter (μαῖα) gepriesen wird. Aber Ino-Leucothea wird auch zur bösen Stiefmutter, die den Phrixus und die Helle ermorden will (Apollod. I. 9. 1.), die Kinder der Nephele. Hier sind offenbar atmosphärische Erscheinungen angedeutet. Auch ist hier wieder ein sichtbarer Dualismus; so wie in dem Kebsweibe des Athamas, der Aetolischen Magd Antiphera, der Stiefmutter wieder eine Stiefmutter gegenüber steht; wieder auf einen Widerstreit physischer Kräfte deutend, auf Zwist und Freundschaft, welche ein Hauptcapitel der Samothracischen Lehre bilden [4].

4) S. Etymol. m. in Ἀντιφέρα, vgl. Hesych. T. I. p. 405. Alb. und Plut. Qu. Rom. p. 267. p. 94 sq. Wytt.

§. 5.

Perseus und Persephone und der Ceresdienst in Argolis und in Vorderasien.

So kommen vom Hochgebirge über Colchis Sonnenkinder und Mondsfrauen. Ein alter Sonnensohn ist Perseus der Danaide, der aus dem hohen Asien stammt und von mütterlicher Seite aus Oberägypten. Seine Vorfahren haben die älteste Ceresfeier der Griechen, die Thesmophorien, gestiftet (Herodot. II. 171.), nämlich die Töchter des Danaus in Argolis. Libyen war vorzüglich der Schauplatz der Thaten des Perseus. Zu Chemmis aber (sahen wir oben) läſst Perseus zuweilen zum Zeichen des Segens seinen Schuh im Tempel zurück. Von dort aus zieht er in den Kampf gegen die Gorgonen, da feierte man ihm auch Kampfspiele (Herodot. II. 91.). Also auch hier, wie im ganzen Ceresdienste, Krieg und Streit, Ringen und Kämpfen, und Spiele zur Versinnlichung dieses Zwiespalts.

Aber auch die Oberasiaten wollen den Perseus zu ihrem Landsmanne haben. Perseus sollte ein Assyrier seyn nach der Sage der Perser (Herodot. VI. 53 sq.). So machten auch beide Erdtheile auf eines der heiligsten Symbole dieser Cerealischen Religionen Anspruch, auf die Pflanze Persea, die der Isis geheiligt war (Diod. I. 34. Plut. de Is. p. 378. c. p. 548. Wytt.), und die auch in der christlichen Sage, ja selbst noch im Koran ihre Bedeutung hat (s. Silv. de Sacy zum Abdallatif Relation de l'Egypte p. 47 sqq. 66. 68. 72.). Eine Sage lieſs den Perseus seine Persea aus Aethiopien bringen [5]. Es ruft also der Mythus aus den dunkeln Grottentempeln von Aethiopien einen Sonnenheros herauf, um nach Aegypten und Griechenland die trostreiche Todesblume zu über-

5) Salmas. ad Solin. pag 655 sq. Boden a Stapel ad Theophr. Hist. Plant. p. 125 sqq. 295 sqq.

bringen (s. oben p. 168.). Die Lehre von der Aussaat und vom Tode hatten seine Voraltern nach Argolis gebracht, wo wir am Lernäischen See, wie zu Sais, Spuren eines uralten Todtendienstes, und die Isis-Ceres als Prosymna (Paus. Cor. 37. 2.) finden. In Argos warf man am Jahresfeste der Proserpina brennende Fackeln in eine Grube (Paus. Cor. 22. 4.). In Carien warf man an demselben Feste einen Stier in die Todesgrube [6]). In Argolis tritt das Stiersymbol im Ceresdienste stark hervor. Zwei Argolische Vorgebirge hiefsen das eine Bucephale (Ochsenkopf), das andere Buporthmos (Ochsenfurth). Auf dem letztern hatten Ceres, Proserpina und Minerva Promachorma Tempel. Auf dem Berge (Pron) bei der neuen Stadt der Hermioner war ein berühmtes Heiligthum der Ceres, von des Phoroneus Sohn, Clymenus, und seiner Schwester Chthonia der Demeter Chthonia (der unterirdischen Ceres) gestiftet. Clymenus heifst der König, der unter der Erde herrscht (s. die Homer. Briefe von Cr. und Herm. p. 195 sq.), ja diesen Namen gab man dem Pluto selbst (s. Suid. T. II. p. 333.). Sehr charakteristisch sind die an den Chthonien zu Hermione beobachteten Gebräuche (Pausan. II. 35. 4.). Da kommt eine der Hyacinthe (die in den Attischen Gesängen vom Raube der Proserpina vorkam) ähnliche Todtenblume vor, Kosmosandalon genannt. In der Procession wurde eine wilde, widerstrebende Kuh zum Opfer geführt, die sich aber, sobald sie an die Tempelthüre kommt, willig von Frauen bändigen und mit der Sichel schlachten läfst (s. Aelian. H. A. XI. 4. p. 347. Schn.). In diesen Tempel zu Hermione durfte keine

6) Man denke an den Perses-Mithras, der den Stier in der Grube, worüber die Lichter des Tages aufgehen, hinwürgt. Auf- und Untergang des Lichtes und des Lichtstiers ist ein Hauptbegriff dieser Mysterien.

Mannsperson kommen; auch durfte dort niemand, aufser den Priesterinnen, das Bild der Ilithyia in ihrem Tempel sehen (Paus. II. 35. fin.). Ueberhaupt hatten Ilithyia, Athene, Aphrodite, Dionysus dort an dem alten Hauptsitze der unterirdischen Gottheiten (Isis, Demeter, Pluto, Serapis, Persephone) bedeutende Heiligthümer.

Dort, hinter dem Cerestempel, war der Eingang in den Hades; da hatte Hercules den Cerberus heraufgeführt (Strabo VIII. p. 573. A. p. 234 sq. Tzsch. Eust. ad Iliad. p. 286. Paus. II. 35. fin). Darum zahlten die Hermioner dem Charon keinen Fährpfennig (δανάκη) für ihre Todten [7]. — Noch hatte Argolis einen hierher gehörigen Gottesdienst, der eben so sehr an Aegyptische Gebräuche erinnert, als an die Attischen Eleusinien; nämlich den Dienst der Damia und Auxesia (Herodot. V. 82 sqq.), deren Schnitzbilder aus dem Holze der Athenischen Oelbäume aufzurichten die Epidaurier bei einem Misswachs vom Orakel angewiesen wurden. Dieser Bilder bemächtigten sich bald darauf die Aegineten. An beiden Orten wurden jeder dieser Gottheiten Frauenchöre aufgeführt, und daneben waren noch geheime Gebräuche. Damia heifst Gottheit der Gemeine, Auxesia ist Geberin der Früchte des Feldes. Merkwürdig ist nun auch hier wieder der Glaube an den magischen Einflufs der Gegenwart gewisser Götterbilder, ihre Aufstellung zur

7) Ueber das Persische Wort Danake s. H. Relandi Diss. de vet. ling. Pers. p. 170 sq. (Diss. T. II.). Nach Griechischen Erklärern hiefs das Todtenfährgeld so von δαναοί, die Trockenen (ξηροί) d. i. die Todten (νεκροί Zoëga de Obeliscc. p. 277. not.). Also die Todten hiefsen wie die Leute, die den Todtendienst aus Aegypten herübergebracht hatten, Δαναοί. Hesych. I. p. 885. Alb. Pollux IX. 82. Diese kamen aus dem Lande, wo man die Todten trocknet, in das Land der Trockenheit und Dürre, Argos Das Land aber, wo sie herkamen, war das trockene, warme Oberägypten, woher sie auch die warme Isis-Ceres mitbrachten.

Abwendung der Hungersnoth, wie bei Landesunglück in Rom Lectisternien gehalten wurden.

§. 6.

Fortsetzung.

In der Geschichte des Perseus ist ferner merkwürdig das eherne unterirdische Gemach, worin Acrisius die Danaë verbirgt [8]). So steigt der Mythus gleichsam aus dem Schoofse der Erde, wie dieser ganze Cultus aus den Grottentempeln von Oberasien und Aegypten. — In das oben geöffnete Grottenhaus stürzt sich Juppiter als goldner Regen nieder, befruchtend, wie er zur Semele mit versengendem Blitze tödtend niederfuhr (s. Nonn. XVII. 500 sq.). Aber der Mythus kennt auch einen Osiris-Hysiris, einen Regen-Bacchus (s. Plut. de Is. p. 364. D. p. 493. Wytt.). Semele ist die vom Donner und Blitz erschütterte Erde; Danaë die im trockenen Danaerlande vom goldenen, himmlischen Liebesregen (Nonn. l. c. v. 519.) erquickte lechzende Erde. Perseus stammt vom goldenen Vater (Lycophr. 838. Aeschyl Pers. 77.); er gehört eben sowohl dem goldenen Lichtlande, als dem Lande, wo der goldene Hund Anubis wacht, oder dem Lichtreiche des Juppiter-Ammon. — Acrisius giebt Tochter und Kind in einem Kasten (λάρνακι) den Wellen des Meeres preis (Brunck. Analect. I. p. 121. p. 58. Jacobs.). So schwimmt des Osiris Mumienkasten über das Meer, und des Bacchus Kasten ward bei Brasiä ans Land getrieben. Gegen die Herbstzeit reisset die Meeresfluth den Osiriskasten fort. Mit den Meereswellen treiben die Tage dem winterlichen Dunkel zu, dem Schattenreiche des Amenthes, zur Insel des Alles empfangenden Hades. So treibt der Kasten der Erdfrau Danaë und ihres himmlischen Soh-

8) S. Pherecyd. ap. Schol. Apollon. IV. 1091. et Phavorin. in Ἀκρίσιος. cf. Pherecydis Fragmm. p. 77. ed. Sturz. — Pausan II. 23. 7.

nes an die Insel Seriphus. Da fängt der Mann des Netzes, Dictys, des Königs Bruder, den Kasten auf (Hygin. Fab. 63. p. 129 sq. ib. Muncker) 9). Also gegen das Zeichen des Wassermanns, gegen den Winter hin, wird der Sonnensohn mit seiner Mutter, mit der von der Sonne geliebten Erde, von dem gewaltigen Fischer an der Todesinsel empfangen. Der König erkennt sie als seine Verwandten, er heifst Πολυδέκτης, der Allempfänger, ein Sohn des Pluto, welcher (Hom. Hymn. in Cer. 9.) auch Polydectes heifst. Im Minerventempel 10) wird er erzogen; daraus tritt er seine Heldenbahn an, und befreit am Ende seine Mutter aus des Polydectes Händen. Aber erst mufs er die Gorgonen erlegen. Dazu bekommt er des Hades unsichtbar machenden Helm, des Hermes Flügelschuhe, des Hephästos Sichelmesser (Eratosth. Catast. c. 22. Nonn. XLVII. 504 sq.). Diese Hippe bringt ihn in Verbindung mit der Ceres. Wenn zu Hermione die alten Frauen (γρᾶες) die Opferkühe zu Ehren der Ceres und Proserpina würgen, so ist diefs ein Fest der wieder sinkenden Sonne. Darum sind auch die grauen Gräen die Vorwächterinnen des Gorgonensitzes und der Waffen, womit Medusa getödtet werden kann (Eratosth. l. c. Apollod. II. 4. 2.). Aus ihrem Blute entspringt, ausser dem Pegasus, Chrysaor, der Mann des goldenen Schwertes 11). Wie der Sonnenheld das winterliche Dunkel bekämpft, so vertilgt er auch die Ausgeburten

9) Netzstricke hat auch die Osirismumie (bei Böttiger in der antiquarischen Aehrenlese abgebildet I. 1.), womit Osiris, den selbst einst der Tod und das feindselige Meer gefangen, nun auch wieder alle Lebenden fängt.

10) Wir werden hier an die Minerva zu Sais, die Gebärerin der Sonne, erinnert, in deren Heiligthume des Osiris Grab ist. Herodot. II. 170 sq.

11) Hesiod. Theog. 280. Tzetz. ad Lycophr. 17. Homer. Briefe p. 9. 177. 185. Schelling üb. d. Gotth. v. Samothr. p. 67—74.

der Sümpfe und die Scheusale der Wüste. Da gewinnt er die Andromeda, und erzeugt mit ihr einen neuen Sonnensohn Perses, der dem goldenen Geschlechte (Aeschyl. Pers. 77. Herodot. VII. 61.) der Perser den Ursprung giebt; er bestraft den Polydectes und führt (wie Bacchus) seine Mutter aus der Todteninsel zurück nach Argos. Dahin bringt er auch die Cyclopen mit (Pherecyd. l. c. p. 79.) [12], sternkräftige Werkmeister (Dactylen), mit denen er die gewaltigen Mauern von Mycenä erbaut (Paus. Ach. 25. 3.). Nun will er sich und die Mutter mit dem Acrisius aussöhnen. Aber beim Heldenspiele zu Larissa tödtet diesen die aus des Perseus Hand rollende Wurfscheibe (Pherec. l. c. Paus. Cor. 16. 2.), wie den Hyacinthus die des Apollo. Hiebei, wie bei den Spielen zu Chemmis, dürfen wir an Jahresfeste denken, wobei der Sonnenlauf verherrlicht wurde, wo der Discus die Sonnenscheibe andeutet.

Auch gegen den Bacchus kämpfte Perseus, d. i. der ältere Glaube gegen den neuen orgiastischen Dienst (s. oben p. 589 ff.). Beide sind zwar Ammonskinder; ihre Propheten brachten Eine Grundlehre mit, die Lehre von einer Offenbarung des höchsten Gottes, den sie kannten, in einem Sonnensohne. Aber in der Art ihrer Lehre unterschieden sie sich.

Pegasus und Chrysaor heifsen Kinder des Poseidon und der Medusa (Hesiod. Theog. 281.). Auf jenem Flügelrosse nun verfolgt der Corinthische Belleroswürger Bellerophon die Helden- und Sonnenbahn, die Perseus eröffnet hatte [13]. Beide Heroen finden wir in Vorder-

12) Von den Cyclopen des Prötus wird bemerkt, sie seyen sieben gewesen (Strab. VIII. p. 230 sq. Tzsch. coll. Eust. ad Odyss. IX. p. 346. Bas.), Leute, die von ihrer Hände Arbeit sich nähren (χειρογάστορες, γαστερόχειρες); sieben Planetenmänner, die zu Tiryntth die mächtigen Mauern erbauen. Paus. Cor. 25. 7.

13) Die Quellen dieser Fabel s. bei Fischer ad Palaephat. c. 29. p. 114.

asien in Beziehungen auf die Religion der Ceres und Proserpina beisammen, zu Tarsus in Cilicien. Tarsus sollte seinen Namen haben von ταρσός, der Huf, weil hier der Pegasus des Bellerophon seinen Huf zerbrochen (Alex. Polyhist.), oder weil Bellerophon hier durch den Sturz vom Flügelrosse den Fuſs gebrochen habe [14]). Die Stadt war aber der Sage nach eine Colonie der Argiver, von Triptolemus gegründet (Strabo XIV. p. 673. p. 700. Tzsch.), wie er die Io suchte. Endlich wird auch Perseus als Pflanzer genannt (Amm. Marcellin. XIV. 8. ib. intt.). Ihn kannte Tarsus als einen Gott, nicht bloſs als Heros, wie Argos (Dio Chrysost. Or. 32. p. 24 sqq. ed. Reisk.). Von allem dem geben auch Münzen von Tarsus Kunde: einige haben den Pegasus (Rasche Lex. rei num. T. V. 1. p. 574 sq.), andere den Triptolemus auf seinem Schlangenwagen (Rasche l. c. p. 592 sq.), andere die Hippe des Perseus (Eckhel Sylloge Tab. V. vgl. pag. 47.), andere den bärtigen Apollo, auf einen Löwen tretend, der hinten einen Stierkopf hat, endlich uralte mit einem Löwen, der einen Stier würgt (Beger Thes. Brandenb. I. p. 507. Eckhel D. N. V. III. p. 71.).

Bildwerke also und Sagen deuten hier auf einen Ursitz, ein Land frühester Cultur, das sich zuerst aus den Wassern gehoben, wo man zuerst Getreide bewahrt hat. Die Pflanzer sind Götter, die Spuren ihrer Kämpfe, Fuſstritte ihres Segens zurückgelassen haben [15]).

14) Dionys. Thrax bei Steph. Byz. in Ταρσός, vgl. Dionys. Perieg. 869. ib. Eust. — Malalae Chronogr. p. 42 sq. — Nach Andern hatte Tarsus seinen Namen von τερσός, trocken, weil hier zuerst die Erde nach der Flut trocken geworden, oder weil hier die Leute zuerst Früchte trocknen und für den Winter aufsparen gelernt.

15) Fuſstritte und Fuſsstapfen für Spuren des Segens der Gottheit sind überhaupt ein uralter bildlicher Ausdruck; s. Psalm LXV. 12. Ritters Vorhalle p. 332—342. vgl. Valer. Flacc. I. 83. Apollod. III. 15. 6. 7. Auf einer alten Inschrift lesen wir zwischen dem

Der Heros der Ceres, Triptolemus, sucht dort die Kuh Io, aus Argos, die ein Bild des alten Mondsdienstes ist. So leitet den Cadmus eine Kuh zu seiner Niederlassung in dem Stierlande Böotien, als er die vom Stiere geraubte Schwester sucht; Herakles sucht die Sonnenrinder, und pflanzt auf diesem Wege Religionen und Städte. Dieser Stierpfad ist also der Pfad der Cultur; wo die Sonnen- und Mondsrinder heilige Bilder und Sitze bekommen, da wird auch der Pflugstier gebändigt und Ackerbau gründet festere Wohnungen. So auch in Tarsus. Perseus aber als Perses gehört Oberasien an; er kommt aus einem Lande, wo der Sonnenbecher gefunden ist von Dschemschid, als er zum Baue der grofsen Parsistadt (Persepolis) den Grund legte. Das ist Dschemschid der Sonnenheld, der Jahresfürst, der mit goldenem Schwerte die Erde spaltet, und befruchtet, und, gleich der Sonne, das Ungethüm bekämpft, dessen Vorbild der Heldenläufer Mithras-Perses ist. Perseus aber, das Abbild dieses Sonnengenius, ist noch in den Griechischen Sternbildern ein laufender Heros (Hygin. Poet. Astron. III. 11. p. 510. Stav.); sein ganzes Sternbild gehört dem Orient an (s. Schaubach z. Eratosth. Catast. cap. 15—22.). Darum heifst Perseus auch Eurymedon (Schol. Apollon. IV. 1514.), der Weitherrschende, ein passendes Beiwort für einen König, der Sonnengötter zum Vorbilde hat. Daher auch seine göttliche Verehrung zu Tarsus.

Dafs auch die spätern Griechen die Grundanschauung des Perseus nicht ganz verloren hatten, zeigen die Ausleger zum Lycophron (vs. 18. p. 296. ed. Müller), nach denen Περσεύς die Sonne und die schnelle Kreisbe-

Bilde von zwei Fufsstapfen oder Fufssohlen die Worte: Isidi Fructiferae, die eine Erklärung dieses einfachen Sinnbildes sind.

wegung des Feuerhimmels ist. Auch noch Joh. Lydus (de menss. p. 66.) kennt den Perseus als Sonne.

§. 7.

Fortsetzung.

Von der Chimära, Chrysaor, von den Gorgonen u. s. w.

Auch diese Bilder müssen Licht aus dem Orient bekommen, da der ganze Mythus orientalischen Ursprungs ist. Auf jeden Fall muſs Oberasiatische Religion und Sage Hauptquelle der Erklärung bleiben, wenn auch Griechische Elemente in den Mythus eingedrungen sind. Die Bilder auf den Münzen von Tarsus fordern uns auf, auf die Denkmale von Persepolis unsern Blick zu richten. Da wird oft ein Löwe niedergestoſsen, und componirte Thiere erscheinen, auf denen der Sonnenkönig steht und mit denen er kämpft, der Chimära vergleichbar [16]). Die Münzen aber beweisen ganz entschieden, daſs in dem Mythus des Perseus, namentlich in Tarsus, wo er als Gott erscheint, die Religion des Apollo und Bacchus [17]) durch gemeinsamen orientalischen Ursprung vermittelt ist.

In Carien aber kommen wir dem Bacchusknaben und seiner Schwester Kora näher. Dort, zu Labranda, wurde Zeus mit dem Attribute einer zweischneidigen Axt (λάβρυς) als Krieger (στράτιος) verehrt. Zu La-

16) Eine in Etrurien gefundene bronzene Chimära ist abgebildet in der neuen Ausg. von Winckelmanns Werken Tab. VI. zum ersten Bande der Kunstgeschichte. — Auch die Chimära scheint den Aegyptiern anzugehören. Man findet nämlich Chimären von sorgfältig bearbeitetem und bemaltem Sycomorenholze in den Katakomben von Theben; Descr. de l'Eg. II. pl. 47. fig. 3. 4. pl. 56. fig. 4. 5.

17) An den Indischen bärtigen Bacchus erinnert offenbar der bärtige Apollo (s. den vorigen §.).

ginö (ἐν Λαγίνοις) in Carien war ein Tempel der Hecate, und bei der Stadt ein Tempel des Zeus Chrysaoreus (Strabo XIV. p. 660. p. 637. Tzsch.). Einem Zeus der Carier legt Aelianus (H. A. XII. 30.) ausdrücklich ein Schwert bei; und derselbe erzählt, Zeus sey dort deswegen Labrandeus genannt worden, weil er einen starken (λάβροι) Regenguſs hernieder zu schicken pflege. Hier fällt also schon der Juppiter mit dem Goldschwerte in die Bedeutung des Juppiter Pluvius zurück, und es ist sichtbar die Idee des fruchtbaren Regens an das Bild des goldenen Schwertes geknüpft.

Stephanus von Byzanz (v. Μάσταυρα) erzählt: „die Lydische Stadt Mastaura ist von der Μᾶ genannt. Ma war in der Rhea Gefolge, welcher Zeus den Dionysus zu erziehen gab. Als Ma von der Here befragt wurde, wessen das Kind sey, antwortete sie: des Ares. Daher heiſst Dionysius bei den Carern Masaris. Rhea heiſst aber auch Ma, und bei den Lydiern ward ihr ein Stier geopfert, davon die Stadt benannt ward. Es flieſst aber ein Fluſs mitten durch die Stadt, Chrysaoras genannt.“ Hier ist Rhea in die Geschichte des Bacchus verflochten, ihr werden Stieropfer gebracht, und wir hören von einem Flusse des goldenen Schwertes. Also Zeus, der im goldenen Regen sich ergieſsend den Helden des Schwertes Perseus zeugt, der selber das Schwert führt als Juppiter Pluvius, ist der Rhea befreundet, der feuchten Göttermutter, der man den Stier schlachtet, und deren heilige Stadt der Goldschwertfluſs bespült [18]). Nun mögen wir uns mit Recht an den Mestres (Mithras) erinnern, der den Stier würgt; an den Dschemschid, der mit goldnem Messer die Erde spaltet; an den Ares, den Streitbaren mit dem Schwerte, der des Bacchus Vater

18) Auch unter den Phönicischen Potenzen erscheint ein Eröffner Chusoros bei Damascius (ap. Wolf. Anecdd. p. 200. T. III.).

heifst, der im Samothracischen Systeme der grofse Eröffner und Besaamer ist, wie in Carien und Lydien der Kriegsgott Zeus mit Axt und Schwert. Das hängt mit dem symbolischen Stieropfer (des Jahresstiers mit dem Aehrenschweife) des Zeus-Vulcanus oder Ares-Mithras zusammen. Da aber der Jahreskreis auch Bild der Schöpfung ist, so wird der Jahresstier auch Urstier, Bild der Materie, der ihn opfernde Gott zum Zertheiler derselben, zum ersten Eröffner, zum Absonderer des Chaos, und das Goldschwert zum kosmogonischen Schwerte [19]. So wie die Materie gesondert ist, treten Erdgottheiten und Gottheiten des Himmels hervor. Der Erdstier mit dem Aehrenschweife gehört der Ceres an: sie ist die Ma, Mutter, die Begleiterin der Rhea. Mit ihr erzeugt der Vater jene Dioscuren von doppeltem Geschlecht, den Bacchus und die Persephone, die in dritter Ordnung mit einander unter der Erde herrschen.

Der Stierkampf und das Stieropfer galt auch dem Bacchus und der Proserpina so gut, wie ihren Aeltern; den unterirdischen Göttern sowohl, wie den Erdgottheiten und den himmlischen. Zu Nysa in Carien sollte Proserpina vom Pluto geraubt worden seyn (Ruhnk. ad Hom. Hymn. in Cer. 17.) [20]. Dort zeigten die Einwohner den Plutonischen Hain, den Tempel des Ades und die Charonische Höhle. Da war jährlich ein Stieropfer eigener Art. Jünglinge versammelten sich am Feste zur Mittagszeit, und nackt, wie zum Ringen, ergriffen

19) Hier erinnere man sich auch an die Ceres χρυσάορος im Homerischen Hymnus auf Ceres vs. 4., wo an den Goldschwertflufs an der Stadt der Rhea, der Fliefsenden, gedacht werden mufs, und an die Ceres vom Goldstrome Asiens, die Urheberin der Fruchtbarkeit. S. Schelling l. c. Note 64. und jetzt Sickler im Hymnus auf Demeter p. 71 ff.

20) S. Münzen bei Spanh. ad Callim. Hymn. in Cer. 9. Pellerin Recueil II. pl. 67. n. 46.

sie den Opferstier und schleppten ihn in jene Höhle. Dort ward er losgelassen. Kaum aber war er ein wenig fortgegangen, so stürzte er todt nieder (Strabo XIV. p. 640. p. 581. Tzsch Vaillant pag. 145.). Schon Homerus erwähnt (Iliad. XX. 403. ib. Heyne) des Stiers, »wenn ihn Jünglinge schleppen.« Es waren auch ganz allgemeine Gebräuche, in vielen Ländern üblich und in verschiedener, immer sinnbildlicher Beziehung auf diese oder jene Gottheit. Zu Cyzicus in Mysien, wo Proserpina als Κόρη σώτειρα verehrt ward, wurde ihr am Jahresfeste ein schwarzes Rind geopfert (Appian Bell. Mithrid. c. 75. Plut. Lucull. c. 10. p. 497.). Davon sind Spuren auf den Münzen dieser Stadt (Eckhel D. N. V II. p. 451.) Da ist die Retterin Kora mit dem Aehrenkranze, mit Fackeln von Schlangen umwunden, ein Ochse oder ein Ochsenkopf. Die Münzen von Tralles haben die Ceres, welche zwei Stiere ziehen, und die in jeder Hand eine brennende Fackel hält (Pellerin Med. II. p. 101 und Supplem. p. 73.) *). Ueberhaupt kommt in der Religion der Ceres-Proserpina das Bild des Stiers und der Kuh in Bezug auf Sonne und Mond, auf Erde, Meer und Unterwelt in verschiedenen Verhältnissen vor. Der Stier ist Lichtstier, Stier der Sonne, die Kuh, Kuh des Mondes. Daher ist es einerlei, ob Fackeln in die Grube geworfen werden, wie die Argiver thaten, oder der Stier, wie die Einwohner von Nysa pflegten. Der Stier ist nun entweder widerstrebend (das junge Jahr; wie zu Nysa), oder willig und folgsam (wie zu Hermione), und steigt gern zur Grube des Pluto, wo ihn tellurische Dünste betäuben. Aehnliche Festgebräuche fanden auch zu Ephesus

*) Aehnlich sind die Münzen von Amphipolis in Macedonien. Rasche l. c. T. II. 2. p. 483. Auf Sicilischen Münzen hat der Ceres-Kopf mit dem Aehrenkranze selber gar Stierhörner, Dorvill. Sicul. T. II. p. 280.

(Artemidor. Oneirocrit. I. 8. p. 21. Reiff.), zu Athen und auf Creta statt (Strabo XIV. p. 948. Alm. T. V. p. 532 Tzsch.).

Von Cariens Küste führt nun der Weg auf die Inseln bis nach Thasos und Samothrace hin. Da kämen wir zu der Cabirischen Ceres, von welcher aber oben (p. 357 f.) ausführlich die Rede war. [21]).

§. 8.

Hercules und Pasiphaë, oder Proserpina-Venus und der Ceresdienst im Peloponnes und in Böotien.

Auch Arcadien kannte die Ceres und ihre Geheimnisse. Demeter suchte ihre Tochter, erzählte man dort; Poseidon verfolgt sie mit seiner Liebe. Darüber erzürnt die Göttin; aber als sie besänftigt war, badet sie sich im Flusse Ladon. Vom Zorne heifst sie Erinnys, vom Baden Lusia. Als Erinnys trug sie im colossalen Bilde einen Kasten und eine Fackel. Sie gebar vom Poseidon eine Tochter Despöna und ein Wunderrofs Arion mit hellblauer Mähne (Pausan. Arc. 25. 5. coll. 37. 6. 7. Antimach. l. c. p. 64 sqq. Commentatt Herodott. I. p. 219. not. 200.). Ihre Tochter Proserpina hat auch einen Beinamen λεύκιππος, weil sie aus dem Hades in den Olympus auf einem mit weifsen Rossen bespannten Wagen gefahren war (Schol. Pind. Ol. VI. 161.). Es liegen

21) Wir bemerken hier nur noch, dafs die Insel Paros, von welcher die Priesterin Cleoböa nach Thasos kam (s. oben l. c.), ehemals Cabarnis hiefs (eine Spur des Cabirendienstes), und die dortigen Cerespriester Cabarni, deren Ahnherr der Ceres den Raub der Proserpina verrathen haben sollte. Ceres hatte nämlich die Nachkommen des Cabarnus aus Dankbarkeit zu ihren Priestern gemacht (ὀργεῶνας), s. Antimachi Colophonii Frgmm. ed. Schellenberg nr. XXXVI. p. 83. Als Diener der Ceres hiefsen sie aber auch Κάθαρνοι, Reiniger, Pollux X. 28. ib. Hemst.

in diesen Bildern Andeutungen der doppelten Natur, der tellurischen und siderischen, welche Ceres-Proserpina behauptet [22]. In der Cereshöhle zu Phigalia hat Demeter gar einen Pferdekopf, Bilder von Schlangen und Thieren, einen Delphin in einer, eine Schlange in der andern Hand, den übrigen Leib schwarz verhüllt (Paus. Arc. 42 init.) [23]. Unweit Acacesium hatte jene Despöna ihr Heiligthum, in Verbindung mit der Artemis Hegemone (Führerin), den Parcen, dem Zeus Möragetes und dem Hercules, der dem Apollo den Dreifuſs raubt (Paus. Arc. 37. init.) [24]. Die angedeuteten tellurischen Begebenheiten wurden mit dem Ackerbau in Verbindung gebracht. Das Klagefest und Saatfest der Thesmophorien hatten die Arcadier in seiner alten Bedeutung erhalten. Die agrarische Bedeutung des Zorns der Ceres läſst sich schon nach dem Obigen (§. 4.) nicht verkennen, wo von dem Sicheleilande der Ceres die Rede war. Aber auch in Argolis nicht. Da verehrte man den Poseidon Phytalmius (Paus. II. 32. 7.), der das Gedeihen der Früchte fördert. Erst nachdem der wilden Meerfluth der Boden abgewonnen war, konnten Ackerbau und bürgerliche Ordnung gedeihen. So deutet sich also das wilde, schwarze Meerroſs neben der Sichel in der Ceres Hand (Note 24.) von selber. Es ist Geschichte des Bodens in Mythen, Bildern und Festen niedergelegt, und alte astronomische Erinnerungen; denn mit den Mondsphasen wechseln die Er-

22) Welckers Ansicht s. in der Zeitschr. f. alte Kunst I. 1. p. 68.

23) So kannte eine Orphische Kosmogonie (Athenag. Legat. pro Christ. p. 18 sq.) eine Persephone mit Thiergesichtern und vier Augen und Hörnern, welche Rhea-Ceres aus des Zeus Umarmung hervorgebracht hatte.

24) Vgl. die Stoschische Gemme bei Schlichtegroll in der Auswahl nr. 37., das verschönerte Bild der Ceres-Erinnys: Ceres mit der Sichel, ein wildes Roſs führend.

scheinungen der Erde und des Meeres. Darum steht das weifse Rofs des Mondes mit dem blauen Rosse der Fluthen und der Erde in sichtbarem Verhältnifs.

Auch der Name Despöna, der Herrscherin, führt uns in einen neuen Ideenkreis. Bei den Pheneaten in Arcadien verwahrte man die Maske der Ceres-Cidaria (Paus. Arc. 15. 1.). Dieselben Arcadier hatten einen Tanz κίδαρις. Die Namen sind orientalisch. Cidaris heifst im Persischen ein königlicher Kopfschmuck (s. Relandi Diss. de vet. ling. Pers p. 160—163. Diss. T. II.); und so haben wir hier eine königliche Ceres, eine Himmelskönigin ohne Zweifel, wie Despöna eine furchtbare Herrscherin in der Tiefe war. Doch sitzt auch ihre Mutter, als schwarze Ceres, in der tiefen Höhle im Unmuth über den Raub ihrer Tochter (Paus Arc. 42.). Ceres-Isis, in der tiefen Erde einheimisch, herrscht über die Schatten, und am Himmel wandelt sie als Isis-Luna ihre Bahn. Jene Ceresgrotte bei Phigalia ist ein Bild des winterlichen Dunkels, wo Pan sie entdeckt und Zeus der Parcenführer sie herausruft.

Nach Theodorus (ap. Schol. ad Apollon. Rh. IV. 261. ad Aristoph. Nub. 397.) war der Mond kurz vor der Schlacht des Herakles mit den Giganten in Arcadien erschienen. Wir erkennen hier den mythischen Ausdruck alter astronomischer Wahrnehmungen über das Sonnen- und Mondsjahr, und in diesem Sinne ist auch wohl der mythische Ruhm der Arcadier zu betrachten, die sich προσελήνους nannten [25]). In diesem Mondslande zeigte man auch eine

25) Verschiedene Ansichten s hierüber in Heynii Opuscc. acadd. II. p. 337 sq. und Larcher Chronolog. p. 223 sqq. Strabo (VIII. p. 595. T. III. p. 316. Tzsch.) nennt die Arcadier einen der ältesten Griechischen Stämme; und Jo. Lydus (de menss. p. 78.) sagt, Isis bezeichne in der Aegyptischen Sprache die Alte, das ist den Mond. Als alte Frau erscheint Isis-Ceres im Homerischen Hymnus vs. 101.

Mondshöhle, aus der Vorzeit, als noch Höhlen die Stelle der Tempel vertraten, der Selene und dem Pan gewidmet (Porphyr. de Antr. Nymph. c. 20. p. 19. ed. Goens. vgl. Quint. Calab. X. 126 sqq. Schol. Apollon. IV. 56.). Pan in Widdersgestalt hatte die Luna in einen Wald gelockt und dort, wieder in seiner Gestalt, ihre Liebe gewonnen (Virg. Georg. III. 391 sqq. Macrob. Sat. V. 22). Das ist der Aegyptische Pan, Juppiter-Ammons Milchbruder, Hermes ist sein Vater, dessen heiliges Thier der Widder war. Dort, in Chemmis (s. Steph. Byz. v. Πανὸς πόλις) ist er in gleichem Verhältnifs zur Luna, wie Hermes Ithyphallicus zur Proserpina (Cic. de N. D. II. 22.). Das Alles will nichts anders sagen, als dafs die Sonne den Mond und dadurch die Erde befruchtet im Frühlingszeichen des Widders. Hier lockt der weifse Sonnenwidder die Luna; bald werden wir die Mondsfrau Pasiphaë-Persephassa den Sonnenstier locken sehen.

Auch feierten die Arcadier Mysterien der grofsen Göttinnen, Demeter und Kore Soteira, deren Tempel den Männern jährlich nur Einmal geöffnet ward (Paus. Arc. 31. init. vgl. Paus. Mess. 20. 2. c. 26. 5. 6. c. 27. 2. 4. c. 1 et 2.).

Auch die Spartaner hatten einen Dienst der Ceres Eleusinia (Paus. Lac. 20. cf. 19.). Beim Xenophon (Hist. Gr. VI. 3. 6.) werden die Stammhelden der Laconier, Herakles und die Dioscuren, als Lehrlinge des Attischen Heros Triptolemus aufgeführt; und in dem von des Perseus jüngstem Sohne Helios (Ἕλιος) erbauten Städtchen Helos ward das Schnitzbild der Persephone an gewissen Tagen in das Eleusinium gebracht [26]).

26) Paus. Lac. 20. Ebendas. c. 19. 4 werden uns auf dem Altar zu Amyclä Demeter, Kore und Pluto auf einem sehr alten Bildwerke in einer Umgebung gezeigt, die uns, mit dem Obigen

In der Landschaft Achaja verehrte man eine Ceres Mysia, die ein Argiver dieses Namens dahingebracht, mit einem Cultus, der an den Hergang bei den Thesmophorien und Eleusinien und an Aegyptischen Ursprung erinnert (Paus. Ach. 27.). Solche Uebereinstimmung Griechischer Feste mit Aegyptischen bemerkt auch Plutarchus (de Isid. p. 378. E. p. 549. Wytt.), und erzählt, die Böotier feiern im Monat Damatrius (im Aegyptischen Athyr) ein Ceresfest, welches sie wegen der Trauer der Demeter um ihre Tochter das Fest des Verdrusses nennen. Es war die Achäische Ceres. Dieser Raub, so wie der Zorn darüber, waren tellurische Begebenheiten, so wie der Grimm der von Poseidon, dem Erderschütterer, beschlafenen Erdmutter. Auch Pluto fährt mit der geraubten Proserpina durch die Tiefen der Gewässer (Hom. H. in Cer. 38. Orph. Argon. 1192—1196.). Wann die Tochter hinabgerissen wird, verfinstert sich Ceres die Mutter, sie wird zur Erinnys, und es bewegen sich die Gründe der Erde. Das wurde in jenem Böotischen Feste (s. Plut. l. c.) durch Erschütterung der unterirdischen Capellen (μέγαρα) des Cerestempels sinnlich dargestellt.

§. 9.

Fortsetzung.

Pasiphaë.

Pasiphaë, des Minos Gattin, war Tochter der Sonne und der Perseis (Apollod. III. 1. 2 sq. Paus. V. 25. und besonders Fischer ad Palaeph. II. p. 21 sq.). Ihr

zusammengenommen, nicht zweifeln läfst, dafs es alte Idee sey, wenn wir bey spätern Schriftstellern lesen: dafs Venus, Minerva, Diana, Ceres und Proserpina sich in Eine Gottheit auflösen, die die Seelen in das Leben und aus dem Leben führt. — Eine Ceres-Catagusa (Zurückführerin) s. bei Millin Gal. Mythol. Tab. XLIX. nr. 340.

Mythus ist in die Religionen und Heldengeschichten fast aller Griechischen Stämme verwebt. Man kann ihn beim Apollodorus (l. c.) und beim Hyginus (Fab. 40. p. 102 sqq. ib. intt.) ausführlich dargestellt lesen. Sie gehört unter die zauberischen Mondfrauen, unter die Sonnenkinder von Colchis. — Ihr Name heifst auch Πασιφάεσσα. So heifst Helios (Hymn. Orph. VIII. [7.] 14.) und (das. XXXVI.) die Diana Πασιφαής, und beim Maximus (περὶ καταρχῶν v. 146.) πασιφανής der volle Mond. Plutarchus (Agid. et Cleom. c. 9. p. 799. B.) erklärt den Namen vom Orakelgeben (πᾶσιν φαίνειν τὰ μαντεῖα), und beim Joh. Lydus (de menss. p. 89) soll er als Attribut der Venus die allgemeine Versuchung durch die Liebe (ἡ πᾶσιν ἐπαφιεῖσα τὴν ἡδονήν) bezeichnen, welche Erklärungen einen Grundbegriff alter Naturgottheiten richtig aufgefafst haben. Pasiphaë ist ein unsterbliches Sonnenkind (Antonin Liberal. 41. p. 278. Verheyk.), aber auch eine Zauberin, wie alle Frauen ihres Stammes (Antonin. l. c. Apollod. III. 15.); sie behext ihren Gatten, den erst Procris mit einem Heiltranke heilt, wofür diese von jenem den Alles erhaschenden Hund und den Alles treffenden Pfeil empfängt.

Die Laconier verehrten auch eine Pasiphaë (Plutarch. l. c.). Ihr Heiligthum war ein Orakel, wo die Lacedämonischen Magistratspersonen durch Träume (Incubation) im Tempel die Hülfsmittel für das gemeine Wohl zu erfahren suchten (Cic. de Divin. I. 43.). Bei Pausanias (Lac. 26. init.) heifst die Orakelgeberin Ino, und man fand auf dem Vorplatze des Tempels Bilder der Pasiphaë und des Helios, dabei eine Quelle Selene. Pasiphaë, heifst es, sey eine fremde Gottheit der Thalamier. Im Grunde ist also Ino und Pasiphaë Ein Wesen, nur im Volksdienste getrennt.

In Thessalien ist unter diesem Namen eine Venus und Proserpina. Ihr huldigt Herakles der Rindertreiber,

wie in Sicilien der Persephone. In Sicilien senkt er einige Rinder in den See [27]), in Thessalien lockt sie Pasiphaë durch Liebeslust. Auf Creta mufs Herakles auch mit dem wilden Meerstiere ringen, den Pasiphaë (die buhlerische Kuh) nachher gar leicht bändigt, wie die alten Frauen zu Hermione den Opferstier. Von dieser Thessalischen Pasiphaë wissen wir Folgendes: Pseudo-Aristoteles (Mirab. Auscult. c. 145. p. 294. Beckm.) erzählt von einer alten Inschrift in Thessalien, die die Einwohner erst mit Hülfe einer ähnlichen im Tempel des Ismenischen Apollo in Böotien entziffern konnten [28]), deren erste Verse besagen: Herakles habe der Cythere Persephaassa ein Heiligthum gegründet, als er die Rinder des Geryon nach Erythia getrieben hatte, die durch Liebeslust gebändigt habe die Göttin Pasiphaëssa. Dieses, und die ganze Ideenreihe von diesen Göttinnen, belehrt uns, dafs Persephassa und Pasiphaë und Cythere in der ältesten Götterlehre im Grunde Eins waren, und daher der Name der Einen Epitheton der Andern und dann wieder Hauptname seyn konnte.

Diese Pasiphaë nun ist im Zauberlande Colchis zu Hause, Schwester des Sonnenmannes und Verderbers Perses, der Circe und des Erdmannes Aeetes, des Vaters der Medea, in dem Lande, wo die Stiere Feuer schnauben um das goldene Widderfell, wo der Drache das Vlies bewacht, und wo Schlangenzähne gesäet werden. Alles Bilder aus der Sonnenbahn im Thierkreise. Sie ist Zauberin, aber ihren Zauber löset der Circäische Trank, welchen Procris bringt, des Schlangenmannes Erechtheus Tochter, die von der Eos (Aurora) Betro-

27) Ueber den Stier in Bezug auf das Meer s. Eustath. ad Odyss. I. 25. p. 13. lin. 50 Bas.

28) Vgl. Welckers Zeitschr. f. alte Kunst I. 1. p. 87. Not.

gene und sie wieder Betrügende. Also immer wieder Verderben gegen Verderben, Zauber gegen Zauber, kurz der ganze Dualismus jener Samothracischen und Idäischen Religionen. Aber auch der Zwiespalt wieder in Ein Individuum gelegt — und so ist Pasiphaë bald die böse Mondsfrau, die arge Lilith, die den Minos bezaubert und die Weiber in der Umarmung erwürgt (Antonin. Lib. und Apollod. ll. cc.), bald als lockende Aphrodite der sänftigende, Liebe wirkende Mond, die hülfreiche Prophetin durch Träume, Orakelgeberin in der gemeinen Noth, wie zu Sparta.

Jene widernatürliche Vereinigung der Pasiphaë aber mit dem Stiere, durch des Dädalus Kunst bewerkstelligt (Suid. I. p. 752. Kust. Zenob. Proverb. IV. 6.), ist nichts anders als die Arcadische Sage von der Verführung der Luna durch den Pan als Widder: der alte Satz von der Verbindung der Sonne im Frühjahre mit dem Monde und von der Befruchtung der Erde durch den Mond; das einemal im Zeichen des Widders, das anderemal im Zeichen des Stieres. Darum widmet der Sonnenheld Herakles, der Führer der Monden (der Monate, βοῦς, Procl. ad Hesiod. p. 168.), zu Hypata, im Lande der Aenianer, der Persephone-Pasiphaë, die die Rinder gebändigt hat (d. i. dem Monde, der die Rinder der Monate durch Liebe reizt, der Monat vor Monat sich eignet und unterwirft), jene Weihetafel, die im Stierlande Böotien im Tempel des Sonnenapollo ihre Deutung findet. Das ist also Pasiphaë, die Alle heimsucht mit der Liebeslust. Also wieder eine Geschichte aus der Sonnenbahn und aus dem Mondslaufe von Westen her, welche jenen Mythen gleichsam antwortet.

Die sich unter Männerhänden sträubenden Rinder zu Hermione, die nachher durch alte Frauen sich zum Messer führen lassen, sind das Bild der Sonnenrinder (der Monden), die, aufgetaucht aus des Meeres Schoofse,

woher alle Gestirne kommen, und hinübergestürmt über die Höhe der Sonnenbahn, nun allmählig von selber mit dem Ablaufe der Monate heruntersteigen, und sich in Liebe hinwenden zu dem dunkeln Reiche der Proserpina, der Venus Libitina, der Göttin der Lust und des Todes, die in alt-Italischer Religion als Lebensgöttin und Leichengöttin gedacht wurde (Voſs Etymol. Ling. Lat. v. Libitina. Dionys. Halic. IV. 2. Plut. Quaest. Rom. c 23. p. 260. B. p. 101. Wytt.).

§. 10.

Minos, Theseus und Ariadne oder das Opfer des Pflugstiers zu Athen.

Minos [29]).

Der Gemahl der Pasiphaë, Minos, war auch im Zeichen des Stiers vom Juppiter und der Europa gezeugt. Er stellt auch in andern Zügen das Bild alter Naturgötter in sich dar. Wie jene Sonnenhelden, Hercules, Perseus, ist er bald ein guter, bald ein böser König in demselben Sinne (Antonin. Liberal. c. 30.). Er ist aber auch in dem Sinne Mann des Stiers, daſs er Ackerbau und mit ihm Ordnung und Sitte gründet. Es sind folglich in ihm

29) Vgl. Homer. Briefe p. 44 ff. 75 f. Wahrscheinlich haben wir in dem Namen Minos hauptsächlich hieroglyphische Traditionen astronomischer und astrologischer Art, namentlich Theoreme über das Verhältniſs des Mondes zur Sonne, vorzüglich die Andeutung eines lunisolarischen Cyclus, um Beobachtungen über physische Veränderungen, welche sich nach Mondsphasen und Mondscyclen zutragen. Vgl. die Hauptstellen, die Fischer gesammelt hat ad Aeschin. Dialog. III p. 163. und Tollius ad Apollon. Lex. Hom. p. 263 sq. Ein Hauptbeweis liegt unter andern in dem Beiwort ἐννέωρος (Odyss. XIX. 178.), d. i. alle neun Jahre, oder alle neun Jahreszeiten, d. i. alle drei Jahre, (wann Minos sich dem Vater Zeus naht); welches Beiwort ihm schon Homerus l. c. beilegt. Vgl. Neumann Rer. Cret. Specim. p. 56, welcher den Minos, Menes und den Indischen Menu mit einander vergleicht.

dieselben Erhellungen und Verfinsterungen sichtbar, die wir in jenen andern Abbildern des Sonnenkönigs gesehen haben. Wie z. B. Mithras-Perses aus der Felsenhöhle hervortritt und den Stier opfert, so hat auch Minos seine Felsengrotten, so geht auch ihm ein Stier aus der Tiefe auf, der endlich in der Grotte gebändigt und geopfert wird. Mithras ferner und Osiris, die ersten Gesetzgeber und Ordner auf der Oberwelt, sind denn auch die Todtenrichter. Gerade so empfängt Minos mit seinem Bruder Rhadamanthus das große Richteramt im Hades. Den drei bekannten Richtern in der Unterwelt gesellt Plato (Apol. c. 32. p. 41. a.) den Triptolemus bei, jenen Attischen Liebling der Ceres, der zuerst den Völkern das Saamenkorn gegeben und mit ihm Gesetz, Sitte und Lehre (s. Welcker Zeitschr. f. a. K. I. 1. p. 134.).

Ausländische Werkmeister unter dem Einfluſs der Planeten hatten den alten Heroen, dem Prötus und Perseus, die Mauern von Tiryth, Mycenä und die Grotten von Nauplia (Eust. ad Odyss. XI. 321. p. 440.) gebaut; Werke, die Pausanias (IX. 36. 3.) mit den Pyramiden Aegyptens zusammenstellt. Mit gleichem Rechte, ja nothwendig, stellen wir das Cretische Labyrinth mit dem Aegyptischen zusammen, dessen dreitausend Kammern die dreitausend Jahre der Wanderung der Seelen andeuteten (Herodot. II. 123.). Ein fremder Wundermann, ein Dädalus, hatte auch dem Minos ein Labyrinth gebaut. Dädalus sollte aus dem Stamme des Erechtheus seyn, der am frühesten Cultur und Lehre nach Athen verpflanzt hatte; ein Kunstmensch priesterlicher Vorzeit.

Die Stellen der Alten über das Cretische Labyrinth hat Meursius (Creta II. 2.) gesammelt. Valckenaer [30]) hat zu erweisen gesucht, daſs es oben unbedeckt gewe-

30) ad Theocrit. Adoniaz. p. 230. B. C. vgl. Meletemm. I. p. 84 sq. ib. annott.

sen sey. War diefs, so glich es vielleicht um so mehr manchem ausländischen Grottenbau, und wir werden auch an das Gemach von Argos erinnert, in welches Juppiter den Regen des Sonnengoldes von oben herabliefs, damit Danaë befruchtet werde mit dem herrlichen Sonnensohne. Sonnenstiere und Mondsfrauen hausen auch im Cretischen Wunderbau, den freilich der gemeine Mythus zu einem Hause der Schande des Dädalus (Δαιδάλου μῦσος) erniedrigte [31]). Wie sehr aber auch die Fabel den ursprünglichen Sinn entstellt hat, so bleibt doch der Hauptsatz stehen, dafs Venus die Begattung des Stieres mit der Mondskuh fördert.

Doch auch in ordentlicher Liebe hatte Pasiphaë dem Minos Kinder geboren. Zwei davon werden dem Bändiger des Minotaurus vermählt, dem Theseus, der uns nach Athen zurückführt. Jene Kinder sind: Androgeus, Creteus, Glaucus, Deucalion, Ariadne und Phädra. Ueber den G l a u c u s erzählen die Griechen Vieles [32]): wie er als Knabe mit einer Maus spielt, ins Honigfafs fällt und hier seinen Tod findet; wie dann der Seher Polyidos, der erst das Räthsel vom dreifarbigen Stiere gelöst, dann den Leichnam gefunden, mit diesem im Grabgewölbe eingesperrt, mit dem Wunderkraute, das die Schlange bringt, den Knaben wieder erweckt. Alle Umstände der Erzählung und die Vergleichung der Bedeutung des Honigs in verschiedener Hinsicht beweisen, dafs auch hier solche Gebräuche und Vorstellungen alter Religion liegen mögen, die von Oberasien und Aegypten her nach Creta und in die Mysterien von Athen verpflanzt worden sind: Bilder von Stier, Schlange und Biene und von der damit

31) Noch sehen wir die verunehrende Geschichte des Dädalus in Bildwerken der Griechen. S. Winckelmann Monumm. inedd. tab. 93. 94.

32) Apollodor. III. 1. 2. ib. Heyne. Hygin. Fab. 136. Palaephat. 27. ib. Fischer.

verbundenen Todtenbestattung und von dem Glauben an die Seelenwanderung.

Für den Glaucus war der dreifarbige Stier, der die Farben mit dem Tageslichte wechselt [33], ein Zeichen des Heils gewesen. Sein Bruder Androgeos wird nach einem Mythus in Attica von dem feuersprühenden Marathonischen Stiere getödtet. Sein Name bedeutet Erdmann, wie der des Aeetes in Colchis, wo auch feuersprühende Stiere sind. Dem tapfern Sohne des Minos wurde von den Athenern ein Ehrenkampf angeordnet, worin sie ihn als Eurygyes (Weitpflüger, Besitzer grofser Aecker) verherrlichten; ähnlich dem Pflugmanne Echetlus, dem Ochsenanjocher Buzyges und dem dreimaligen Pflüger Triptolemus. Auch jenen Sohn des Minos sollte der Mann der Heilschlange, Aesculapius, wieder zum Leben erweckt haben [34]. Es bleibt ja der Mann der Erde in der Erde nicht, sondern neuverjüngt, wie die Schlange, die in den Boden schlüpft, soll er hervorgehen und aufsteigen zu den Sternen, wo das Bild der Schlange zu seinem Troste glänzt.

§. 11.

Fortsetzung.

Theseus.

Schwer ahndete Minos an den Athenern des Androgeos Tod. Das Opfer von sieben Jungfrauen und sieben Jünglingen, das sie bringen mufsten, ist bekannt [35]. Hier tritt nun Theseus seine Heldenbahn an, von dem die

33) Wie der Sonnenstier Onuphis in Aegypten. Macrob. Saturn. I. 21.

34) Propert. II. 1. 63. Hesych. I. p. 1332. Alb. Serv. ad Virg. Aen. VI. 20.

35) S. die Stellen bei Heyne ad Apollod. III. 161. Plutarch. Theseus c. 15 sqq. vgl. Hellanici Fragmm. p. 115. Philochori Fragmm. p. 30 sqq.

priesterliche Vorzeit viel „schrieb und sang“ (Plut. Thes. c. 19.), wie vom Hercules, Dschemschid und ähnlichen Helden, deren Historie vom Sternenhimmel, von Tempelwänden und aus Liedern genommen ist. In dem Mythus von Theseus begegnet uns gleich im Eingange, nachdem Theseus seines Vaters Aegeus Schwert und Schuh gewonnen hat, die Giftmischerin Medea aus Colchis. Sie will heilen und verderben (Plutarch. Thes. c. 12.). Heilen will sie den Aegeus von der Kinderlosigkeit, aber der Fremdling (Theseus) soll den Giftbecher trinken. Doch das Schwert aus dem Felsen giebt den Sohn zu erkennen und rettet ihn. Er, eigentlich Sohn des Neptunus, wie man wufste, vertreibt nun den Stiefbruder Medus und die Stiefmutter in das Land der Magier, woher sie gekommen war, und Medus giebt den Medern Ursprung. Theseus aber rettet das Vaterland von der schweren Plage. Nun fängt er den Marathonischen Stier und opfert ihn dem Delphinischen Apollo (Plut. Th. c. 14.). Bei dem Zuge nach Creta befiehlt ihm der Gott zu Delphi, die Venus zur Führerin zu wählen, die fortan Epitragia (ἐπιτραγία) heifst, weil die Opferziege sich unter seinen Händen in einen Bock umgewandelt hatte (Plut. l. c. c. 18.). Also auch hier wieder ein Zeichen, das am Himmel in der Sonnenbahn hervortritt. Auch dem heilenden (οὐλίῳ) Apollo und der heilenden (οὐλίᾳ) Diana bringt er ein Gelübde für die glückliche Rückkehr (Pherecydes ap. Macrob. Saturn. I. 17), d. i. der Sonne und dem Monde als Gesundheitsgebern. Auf Creta erweist er sich gegen den Minos gleich als Göttersohn, indem er den Siegelring des Minos und eine goldene Krone, ein Geschenk der Amphitrite, aus dem Meeresgrunde heraufholt (Paus. I. 17. 3. Hygin. poet. astron. II. 5. p. 434. Stav.).

Indem Theseus sich in das Labyrinth hinab wagt, ist er auch in einem Todtenreiche, er ist im Grottenbau unter der Erde. Es ist ein Bau der Welt und des Lebens,

ein Bild der Sonnenbahn und ihres Laufes durch manche Irrgänge und Krümmen. Aus ihrem Gewinde kann nur Libera (die Löserin) die Seelen retten. Das Labyrinth ist bewohnt von dem feurigen Verderber, vom Stiermann Minotaurus, dem Sohne thierischer Brunst, dem bösen Genius der verzehrenden Sonnenglut. Theseus ist der Held im Aufgange. Er soll den Kampf in dem Labyrinth der Sonne und der Seelen bestehen. Eine Helferin steht am Eingang, des Verderbers Minos Tochter selbst, Ariadne - Aridela (Hesych. I. p. 529. Alb.), die Hellleuchtende (in der Finsternifs des Seelenweges). Jener Krone Edelgesteine aber leuchteten dem Helden in dem Dunkel des Labyrinthes. Das ist die nördliche Krone, die am Himmel glänzt, die im Herbste das Hinabsinken der Sonne und den Anfang des Reiches der Nacht, sechs Monate später die Rückkehr der Sonne bestimmt durch ihren Abendaufgang. Offenbar haben wir hier an Jahresfeste, Saat- und Erntefeste, die der Sonnenheld zu Athen angeordnet hatte, bei dem Auf- und Untergange der nördlichen Krone, zu denken. Zu der Zeit der Attischen Dramatiker wurden jene Anordnungen in ihrem wahren Geiste selten mehr verstanden (Paus. I. 2. 3.), und wohl nur von den in die Attischen Mysterien Eingeweihten, wo der Kranz auf dem Haupte der Initiirten jene Krone der Ariadne selbst war, ein Kranz des Aufgangs und des Untergangs, des Herabsteigens der Seele durch die Sonnenbahn und ihrer Rückkehr, also ein Unterpfand der Unsterblichkeit. Auf Auf- und Untergang, Tod und Leben in allen Bedeutungen geht auch das schwarze und weifse Segel am Schiffe des Theseus. So ist auch die traurig entschlafene und fröhlich wieder erweckte und zur himmlischen Herrlichkeit erhobene Ariadne auf den Sarkophagen der Griechen ein Bild der Unsterblichkeit [36]).

36) Ueber Bildwerke aus diesem Kreise s. Böttiger im Archäolog. Mu-

Aber nicht nur ein Trostbild im Tode ist sie; der Knäuel in ihrer Hand, mit dem sich Theseus aus den Irrgängen findet, macht sie zur Parce des Lebens. Sie ist Proserpina-Venus. Sie steht der Geburt vor. Hiefs doch auch Venus eine Parce, und sind die Parcen doch auch der Proserpina beigesellt. Sie führet die Seelen durch das Labyrinth des Lebens, sie ist auch eine gute Spinnerin, wie Ilithyia [37]).

Auf Creta und zu Athen wurden nun solche Lehrsätze den Eingeweihten auf doppelte Weise eingeprägt: einmal wurden an den Jahresfesten die Götter- und Heroengeschichten in Chören dargestellt, sodann aber auch durch, meist rohe, Bildwerke. So hatten die Delier einen labyrinthischen Tanz, den Theseus bei der Rückkehr von Creta gestiftet haben sollte, als er das Venusbild aus den Händen der Ariadne dort als Weihgeschenk gestiftet und dem Apollo geopfert hatte. Er stellte in diesem Tanze die Windungen des Labyrinthes dar [38]). Einen Tanz der Sonnenbahn und Seelenbahn hatten gewifs auch die Creter, sogar nach Spuren beim Homerus (Il. XVIII. 590. und dazu die Erklärer bei Heyne p. 561 sqq.). Solche mysteriöse Tänze finden sich auch noch auf Kunstdenkmalen [39]). — Ohne Zweifel ist fast die ganze Fabel von Pasiphaë und Minotaurus, von Theseus und Ariadne aus mysteriösen Chören

seum I. pag. 1 ff. vergl. Visconti zum Mus. Pio-Clement. II. Tab. 24.

37) S. Plutarch. Thes. c. 23. Hygin. Fab. 42. Lippert. Dactylioth. T. II. 51.

38) Plut. Thes. c. 21. p. 9. D. Pollux IV. 101. Lucian. de Saltat. §. 16. coll. §. 49.

39) S. Tischbeins Vasengemälde I. 25. Dieses nebst ähnlichen s. auch bei Millin Galerie Myth. nr. 482 — 495. und dazu die Abb. zur S. u. M. T. LV. nr. 1. Erkl. p. 29 f.

und Scenerien entsprungen, womit frühzeitig in den Tempeln von Creta nach Aegyptischer und Phönicischer Weise jene Hauptsätze der Naturreligion an den Jahresfesten gefeiert worden waren [40]).

§. 11.

Fortsetzung.

Theseus, der Starke, der Stierbändiger, Minotaurus, Achelous, das Symbol des Stiers.



Theseus ist, wie Hercules, ein Stierbändiger. Dabei dachte sich das Alterthum vorzügliche Stärke. Ein Starker hatte zuerst den Stier unter das Joch gebeugt und zum Pflügen gezwungen. Das Starke heifst bei den Griechen ἐπίταυρον (Hesych. in voc.). — Die Kunst, Stiere zu bändigen, hieng mit dem Ackerbau zusammen. Der Stier war dem Menschen dazu unentbehrlich: darum finden wir im Alterthum häufig das Gebot, ihn zu schonen (Porphyr. de Abstin. II. 11. p. 120 sq. IV. 22. p. 378. Rhoer. Petit Legg. Att. und dazu Wesseling p. 68. Böttiger in der Aldobrand. Hochz. p. 165.).

40) Etymologien des Namens Θησεύς s. Plut. Thes. c. 4. Etymol. m. p. 451. Sylb. Andere sind: von θέσθαι — θεσμοί, von seinen Satzungen; oder weil in ihm die θῆτες den Vater des Volks erkannten, Suid. v. Θησεῖον und Θησεῖα ib. Kust. und Photii Lex. p. 71. oder weil er als Lichtheld den Glanz der rettenden Ariadne-Aridela schauete (ἐθηεῖτο, jon. Maittaire p. 121. B.).

Wesentlich sind zur Erläuterung der Cerealischen Religionen die Vorstellungen der Alten von Opfern und Schlachten des Pflugstiers. Sehr merkwürdig sind die Nachrichten über die zu Athen jährlich gefeierten Buphonien, wo jedesmal über den Mord des Stiers Gericht gehalten wurde, der Schläger des Stiers entfliehen mufste, von den dabei beschäftigten Personen jede die Schuld von sich abwälzte, bis endlich der Schlächter die Schuld auf das Messer warf, welches darauf verdammt und in das Meer geworfen wurde [41]). Aehnliche Gebräuche finden wir anderwärts. Es gab Buphonien bei den Dionysien auf der Insel Tenedos mit ähnlichen Gebräuchen, wie zu Athen (Aelian. H. A. XII. 34.). Jene sonderbare Cärimonie zu Athen folgte jährlich auf die Ceresfeier zu Eleusis Der Ceres Liebling, Triptolemus, hatte jenes Gesetz gegeben, den Pflugstier zu verschonen. Hatten nun aber Lust und Noth und Gewohnheit frühe veranlafst, dafs man auch von dem gebrauchten Ackerstiere noch Nutzen ziehen wollte; so stellten doch die Gesetzgeber jedes Schlachten des Ackerstieres unter religiöse Obhut, so dafs jedes Stierschlachten gleichsam zu einem Opfer wurde.

Da nun in der religiösen Anschauung der Vorwelt der Stier auch ein Bild der Materie überhaupt war und des Looses, das die thierische Natur trifft, so verwebten sich mit jenen Buphonien auch noch andere Vorstellungen, welche sich durch mehrere Spuren verrathen. Bei Porphyrius (l. c.) heifst es: der Stier, der vom Felde kam, frafs Mehl und Gerste vom ehernen Tische des Zeus Polieus, d. i. er geniefst die Früchte des Feldes wieder, die er erwerben hilft. Dafür mufs er sterben. Der

41) Aelian. V. H. VIII. 3. Androtion. Fragmm. edd. Lenz et Siebelis p. 111. Hesych. T. I. p. 755 Alb. Porphyr. de Abst. II. 29. pag. 154. Rhoer. Pausan. I. 28. 11.

Mensch, der Lenker des Stiers, kehrt, wie er, zur Erde zurück, deren Früchte er isset, wie der Stier. Das war eine Lehre der Stifter des Attischen Ackerbaues, der Schlangen- und Erdmänner. Darum sollte jener Ochse unter Erechtheus von dem Stierschläger (βουφόνος) erschlagen worden seyn. Seitdem isset der Ackerbauer auch vom Fleische des Ackerstiers. Er isset den Gehülfen seiner Arbeit und ladet dadurch eine Schuld auf sich, die versöhnt wird, indem man das Mordmesser in das feuchte Element, den Grund aller Schuld und aller Sinnenlust, versenkt. Beim Festmahle aber soll die gleiche Vertheilung und das gemeinschaftliche Essen des Opferfleisches an das Loos des sterblichen Menschenleibes erinnern. Ehe aber der Stier unter der Axt des Butypos fällt, treiben ihn die Kentriadä (Κεντριάδαι) im Kreise, wie der Kämpfer in der Sonnenbahn, Hercules, seine Stiere im Kreise herumtreibt, bevor er sie zur Opferstelle bringt (Diod. IV. 23. fin.). Endlich richteten an den Buphonien die Ochsenmörder auch zuletzt die ausgestopfte Ochsenhaut auf und spannten das Bild an den Pflug, d. h. der Stier ist nicht vernichtet; an seiner Stelle wird ein Gleicher den Pflug ziehen. Auch davon konnte der Ackermann auf sich selber die Anwendung machen: der untergegangene Einzelne lebt in seinem Geschlechte fort.

In dem Minotaurus ist zugleich noch eine Reihe von Begriffen gegeben, die in die Religion der Ceres eingreifen. Zuerst Aegyptische. Hier waren drei heilige Stiere: der Apis zu Memphis, der Isis-Luna und der Sonne heilig; der schwarze Sonnenstier Mnevis zu On oder Heliopolis; der widerhaarige schwarze Stier Onuphis, vielleicht ein Bild des rückgängigen Laufes der Planeten (s. oben p. 158 f.). Dem Osiris, dem heilige Stiere geweiht sind, steht ein feindseliger Bruder, Typhon, entgegen, der als glühender Samumwind Apo-

phis heifst. Auch die Sonne hat einen feindlichen Bruder Apopis (Plut. de Is. p. 365. D. p 497. Wytt. Jablonski Vocc. Aegg. p. 65.) [42]. Vom Aegyptischen Standpuncte aus ergiebt sich demnach: Die strahlende Sonne als Widdergott Ammon hatte zwei Stierdämonen zur Seite: einen feindseligen (Apophis, Apopis), den Dämon der Wüste, welcher zweibeinige, Feuer-schnaubende Stiere (die glühenden Sandsäulen) vor sich her treibt. Er ist selber ein Stiergott. Das ist aber auch der andere, dem Amun befreundete, Genius, Osiris, der dem bedrängten Ammon beisteht. Das Alles wurde auf Aegyptischen Bildwerken vorgestellt, von denen es dann die Griechen bekamen. Auf Münzen, Vasen und Reliefs, die das alt-Symbolische am getreuesten bewahrten, finden wir häufig Sonnenstiere, Sonnenrinder, Cerealische (Monds-) Kühe, den sogenannten Dionysischen Stier; letztern in verschiedenen Stellungen und natürlich auch Bedeutungen [43].

In Betreff des Minotaurus ist es nun höchst wahrscheinlich, dafs sein Begriff und Bild vom Aegyptischen Typhon-Apopis entlehnt ist. Er ist der Sonnenbruder, den die Mondsfrau mit dem Stier erzeugt hat; aber er ist der böse Glutwind, dem die Jünglinge und Jungfrauen als Opfer fallen.

Auch noch zwei andere Stiermenschen lassen sich mit ihm vergleichen, Achelous und Hebon. Achelous (Sophocl. Trach. v. 9 sqq.) erscheint in mehrern Gestalten, als wirklicher Stier, als bunte Schlange, endlich mit dem Stierkopf und zottigem Barte. Auf Acar-

42) Die Namensverwandtschaft mit Apis und Epaphus läfst sich nicht verkennen.

43) S. Millin Galerie Myth. nr. 255. als stöfsiger Stier, bos cornupeta nr. 256. 257. vergl. Aristoph. Ran. 804. Wyttenbach. Epist. crit. p. 263.

nanischen Münzen (Pellerin Recueil T. I. p. 90 sqq. Eckhel D. N. V. II. p. 183 sq.) erscheint er mit einem unbärtigen Mannskopfe und einem Stierleibe, wogegen Hebon-Bacchus bärtig ist [44]. Minotaurus hingegen hat einen Menschenleib mit einem Stierkopfe (s. Cretische und Athenische Münzen bei Pellerin l. c. T. I. pl. 22 und III. pl. 98. Eckhel l. c. II. p. 184. Vasen bei Lanzi Diss. d. vasi ant. Tav. III. Millin peint. d. vas. ant. II. p. 61. Galerie myth. nr. 490. Sicilische Münzen bei Dorville Sicula II. p. 388 sqq. 344. 370.).

§. 13.

Erysichthon oder der Fluch der Ceres.

Von Aethiopien und Oberasien steigt noch ein anderer Gluthmann auf, welchem Callimachus in seinem Festhymnus auf die Ceres eine sehr grofse Bedeutung gegeben hat [45]. Erysichthon, ein Thessalischer Königssohn, fällt eine heilige Pappel im Haine der Ceres. Diese sendet ihm zur Strafe einen nicht zu stillenden Hunger und ein Abzehren dabei. Nachdem er alle seine Habe verkauft hat, verkauft er auch seine Tochter, die aber, als Geliebte des Neptunus, die Gabe besitzt, sich in alle Gestalten zu verwandeln, und in immer neuer Hülle wieder zum Vater zurückkommt. Endlich findet Erysichthon durch eine Schlange den Tod, und steht nun als Ophiuchus am Himmel.

Das sind Bilder und Mythen aus alter Oberasiatischer Sonnenreligion. Es ist die Sonne in ihrer verzehren-

44) Eckhel l. c. I. p. 136. Cr. Dionysus I. p. 282. dazu Tab. III. nr. 4. Millingen Recueil de Medaill. ined. p. 7 sqq.

45) Quellen: Hellanicus beim Athenäus X. pag. 416. B. p. 20. Schw. Callim. H. in Cer. 21. Hygin. Poet. Astr. I. 14. p. 452. Stav. Aelian. V. H. I. 27. Palaephat. ib. Fischer. Ovid. Metam. VIII. 738 sqq. vgl. Sturz ad Hellanici Fragmm. p. 70 sq.

den **Gluth** und deren allmählige Mäſsigung in der Nacht und in den **herbstlichen Zeichen**. Der Name der mythischen Person deutet auf **Erde** und **Ackerbau**. Man schreibt Ἐρισίχϑων und (gewöhnlich) Ἐρυσίχϑων. Letzterer Name wird beim Athenäus (IX. p. 411. Schw.) dem Pflugstier gegeben. Hellanicus aber (l. c.) sagt: „Erysichthon wurde Aethon (Αἴϑων) genannt, weil er unersättlich im Essen war.« Das ist der **Brennende**, von αἴϑειν, brennen [46]). Wir sehen also deutlich, wie es kam, daſs ein Satz alter Sonnenreligion in diese Fabel verwandelt ward. Die Griechische **Sprache** gab dazu Veranlassung, welche die Gefräſsigkeit mit Worten zu bezeichnen pflegte, die vom Feuer hergenommen waren; wie wir den Ausdruck **Heiſshunger** haben. — Mit dem **Brandmann** aber ist Ceres im Streite. Die Gorgoner am Hermus riefen eine **Ceres** ἐρυσιβίη, als Abwenderin des Mehlthaues an (Strabo XIII. pag 408. Tzsch.).

In diesem Streite nun ist Ceres die **obere Erde**; der Streit ist ihr Leiden unter der Sonnengluth. Wenn Herse (**Thau**) und Pandrosos (nächtliche Feuchtigkeit) des Erysichthon Schwestern heiſsen, so sind mit jener Idee die Begriffe vom **Monde** verbunden, der nächtlich die Hitze kühlt durch Thau und Feuchtigkeit. Herse zeugt mit dem Hermes den Tithonus, der die Aurora heirathet, mit ihr den Phaëthon zeugt, und dann *in die* vom Thau lebende Cicade verwandelt wird. Das waren Attische Sagen von Samothracien her; und die goldene Cicade im Haare der ältern Athener war Sinnbild des vaterländischen Bodens und der mit seinem Anbau verbun-

46) S. Ovid. Metam. VIII. p. 840 sqq. vgl. Burmanni Jupiter Fulgurator p. 269. Das Epitheton des Fuchses αἴϑων kann uns auch an Simsons Verheerung der Saaten durch Füchse und Fackeln erinnern, B. d. Richt. XV. 4 ff.

denen mysteriösen Lehren. Aber auch nach Aethiopien gehört Tithonus mit Aurora und seinem andern Sohne Memnon (Hesiod. Theog. 983 sq.). Dort hatte man neben dem Sonnengotte Mithras einen Gluthmann Φλεγύας, der aber vielleicht mit jenem einerlei ist. Zu On in Aegypten, wo er Obelisken baute, war er als Mestres bekannt. Die Perser nannten ihn in der Zendsprache Methren, und Dschemschid, der Sonnendiener, der ebenfalls baut (nämlich Persepolis), dieser zweite Methren, wird in seinem Glanze getrübt, wird böse, steigt in die Hölle und seine Hand wird geschwärzt (s. oben p. 330.). Also helle und finstere Sonnendämonen in ihrem Laufe durch das Jahr und durch das Leben.

Der Fresser Aethon aber, der Gluthmann, versenget die Saaten, verheeret den Wald, er frifst und nagt, wie Typhon, der darum auch Smy, der Dünne, heifst. Aber er sättigt sich nicht; er wird mager, die Schlange verzehrt ihn, oder er frifst endlich (nach einer Variation des Mythus) seinen eigenen Leib, bis er auf der Ceres Befehl an den Himmel versetzt wird, wo zum ewigen Leide die Schlange ihn umstrickt hält. Wir werden hier an den kahlen Harpocrates, noch mehr an den sterbenden Typhon erinnert. Es ist ein Abnehmen der Sonnengluth an jedem Abend und mit jedem Tage im fortschreitenden Laufe der Sonne, bis endlich die Herbstschlange die Sommersgluth löschet und der Sonnengott sich den winterlichen Zeichen des Thierkreises nähert. Dort steht er zur Warnung. Er kann aber auch zum Heile dort stehen, am Wege der Seelen, in sofern er als Ophiuchus (nach Einigen) zum Aesculapius, zum Triptolemus oder zum Hercules wird, die der Ceres Freunde sind.

Erysichthon ist unsterblich und zwar durch seine Tochter Mestra. Sie kehrt zum Vater zurück in verschiedenen Gestalten: als Stier, als Rofs, als Hund,

als Vogel; Thierbilder, die dem Sonnengotte Mithras und der Mondsgöttin Ceres-Proserpina angehören (vgl. Porphyr. de Abst. IV. p. 352. Rhoer.). Diese Wechselgestalten aber liefert Poseidon, das Meer. Die Gestaltenwandlerin aber ist eine Mondsfrau, wie die Berathe-rin Medea. Sie ist und heifst auch eine Zauberin (Φαρμακίς), wie diese, und eine gestaltenwechselnde Buhlerin (Lycophr. l. c. ib. Tzetz.). Auch als Mann bringt sie ihrem Vater Nahrung; sie tritt als Mondsmann, Lunus, neben den Mann der glühenden Sonne. Das ist im Frühlinge, wenn Mithras mit dem Stierschläger Lunus das neue Jahr eröffnet.

In dem ganzen Mythus ist also ein Satz alt-Persischer und Aethiopischer Lehre ausgedrückt, die Lehre vom Sonnenjahre in heifsen Climaten und von der ab- und zunehmenden Sonnengluth. Könige sind Sonnensöhne. Im Verderben sind sie Gluthmänner, die sich selbst den Untergang bereiten. So einer hatte wohl in der Deucalionidenreihe in Thessalien regiert, der mit dem Gottesdienste der alten Cabiräer und ihrer Ceres in Zwist gerathen war, und dessen Geschichte nun in den Cabirischen und Attischen Mysterien ein Schreckbild für Gottesverächter wurde.

§. 14.

Proserpina-Dione im Stammlande der Hellenen, Aïdoneus, Juppiter-Silenus; Venus Libitina zu Dodona und zu Rom

Nach der Ariadne hatte Theseus des Minos Tochter Phädra (die Glänzende) geheirathet, er, der Sohn der Aethra (der Klaren). Zuvor hatte er schon von der Amazone Antiope einen Sohn, den Hippolytus, dem die Stiefmutter Phädra Verderben bereitet [47]). Poseidon sen-

47) S. die verschiedenen Mythen von seinem Tode bei Meziriac ad Ovid. Heroid. IV. p. 381 sqq.

det aus dem Meere einen Stier, so dafs die dadurch scheu gewordenen Pferde den Hippolytus schleifen. Als Fuhrmann wurde er an den Himmel versetzt, oder Aesculapius erweckte ihn, versetzte ihn nach Italien, wo er mit der Dienerin der Diana, Aricia, den Virbius zeugte, oder dieser Virbius selbst war; ein Bild der Unsterblichkeit und Gegenstand eines neuen Dienstes (s. oben p. 534).

Aber, schon über funfzig Jahre alt, entschlofs sich Theseus mit seinem Freunde Pirithous, für jeden von ihnen beiden eine Tochter des Zeus zu gewinnen [48]). Da raubten sie erst die siebenjährige Helena (Duris ap. Tzetz. ad Lycophr. 143.), die dem Theseus zufiel. Dann begaben sie sich in die Landschaft der Molosser, um die Proserpina zu entführen; geriethen aber darüber in die Haft des Aïdoneus [49]). Während dessen bekriegten die Dioscuren, die den Raub ihrer Schwester rächen wollten, Athen. Sie schleppten die Helena und des Theseus Mutter Aethra (die Helle) mit fort. Also während die Sonnenhelden, Theseus und Pirithous, im dunkeln Reiche des Pluto sitzen, gehen Castor und Pollux auf; und während Proserpina unentringbar dem Aïdoneus bleibt, wird doch Helena wieder gewonnen. Hier haben wir wieder Satz und Gegensatz, ein Aufsteigen von Sonnen- und Mondswesen in verschiedenen Combinationen [50]).

48) Plut. Thes. c. 31. init. vergl. Schol. Iliad. III. 144. und Hellanici Fragmm. p. 115.

49) Ueber den Schauplatz dieser Mythen und die Localfarben der heiligen Ueberlieferung s. Pouqueville in seiner (neuen) Voyage dans la Grèce T. I. préface p. XVI sq.

50) Castor und Pollux verlangten von den Athenern, zum Ersatz für den Raub ihrer Schwester, „eingeweiht zu werden in die Mysterien von Eleusis" (Plut. Thes. c. 33.). Dahin gehören die Dioscuren eben so wohl mit ihrer schwarzen und weifsen Binde, oder mit ihrem sinkenden und auftauchenden Sterne, als Theseus mit

In das Land Molossis und die Gegend um Dodona, wo in der Pelasgerzeit die Helli oder Selli (Ἑλλοί, Σελλοί) wohnten (s. über das Locale Pouqueville a. a. O. T. I. ch. XI. p. 94 sq.), in das älteste Hellas (Aristot. Meteor. I. c. 14.), auch Hellopia genannt (Strabo VII. p. 504. C. T. II. p. 470. Tzsch.), wo die nachher Hellenen genannten Γραικοί waren, und von wo aus die Züge nach Thessalien und die Anfänge alles Hellenischen Wesens giengen — dahin war Theseus gegangen, um die Proserpina zu rauben. Dahin war früher eine Aegyptische Colonie gekommen, der der Achelous wurde, was im Mutterlande der Nil gewesen war. Hier hatte sich auch (Aristot. l. c.) die Deucalionische Fluth ereignet. An dem Wasserkessel des Acherusischen Sees, einem Ueberbleibsel alter Erdrevolutionen, war das Kesselorakel Juppiters. Schon durch den Namen kündigen sich die Helli, Selli und Hellenen als Sonnen- und Mondsdiener an, womit die Anbetung der lebendigen Elemente überhaupt in Verbindung steht. Jene Namen mit ihren Stämmen und Derivaten (ἕλα, σέλας, ἕλενος, Ἑλένη, σελένη, ἥλιος, βέλα [Lacon.], γέλα [Sicil.], woher Γέλων) bezeichnen alle Glanz, Sonnenschein, Mondesschimmer. Diese Begriffe spielen in Eigennamen von Frauen und Männern fort, und zwar im Widder- wie im Stierzeichen. Die auf dem Widder reitende Tochter des Athamas heifst Helle; sie eilt nach den Pontischen Ländern; von dorther kommt Helenus, des Priamus Sohn, der an der Epirotischen Küste nach dem gefallenen Stiere die Stadt Buthrotos gründet (Steph. Byz.

seinem schwarzen und weifsen Segel. — Noch mehrere Züge gehören in den Mythenkreis von Diana-Proserpina, z. B. dafs Helena von den beiden Helden im Tempel der Diana erblickt wird, dafs Theseus (Stesichor. ap. Paus. Cor. c. 21.) mit ihr die Iphigenia erzeugt, welche nachher der Diana zu Tauris ganz geeignet wird.

v. Βουϑϱ.). Hier haben wir wieder den Stierweg, auf welchem von Morgen her die Göttinnen wandeln. Mit der grofsen Fluth geht der Stier auf, mit ihm kommt Latona, die Gebärerin der Tageslichter, oder Themis, die Ordnung und Sitte bringt, die Orakel giebt, sie, die Mutter der Horen, der geordneten Zeiten, die Beisitzerin des Zeus. Auch Ceres reitet auf dem Stiere, mit Fackeln in den Händen, und sucht ihre Tochter. Wenn sie gefunden ist, dann ist wieder Frühling, Licht, Segen und Ordnung da nach den winterlichen Fluthen.

Den Achelous [51]) nennt Hesiodus (Theog. 340.) einen Sohn des Oceanus und der Tethys, und den ältesten von dreitausend Bruderflüssen. Nach Ephorus (bei Macrob. Sat. V. 18.) war jeder Antwort des Dodonäischen Juppiters die Anweisung beigefügt, dem Achelous zu opfern. Daher sey der Begriff entstanden, den Achelous bei Eidschwüren, Gebeten und Opfern für heiliges Wasser, Weihwasser, Wasser der Reinigung zu nehmen. Vorzugsweise aber war er Quelle aller Nahrung, Nährflufs. An seinen Ufern wuchsen jene Chaonische Eichen, deren Frucht die erste Kost der Menschen hiefs, ehe der Ceres Gaben sie erfreuten (Vofs zu Virg. Ecl. I. 9.). Den Achelous (grofse Fluth sollte der Name bedeuten) können wir mit dem Nilus, die Dodonäische Eiche mit der Aegyptischen Persea und dem Lotus vergleichen. Jene Eiche und die Persea gehörten auch beide dem Todtenreiche an. Mit Eichenlaub sind die Parcen und Hecate bekränzt: derselbe Kranz macht den Dodonäischen Juppiter kenntlich. Auf Münzen mit solchen Juppitersköpfen findet sich auch ein weiblicher Kopf mit einem Diadem. Das ist des Dodonäischen Juppiters Gattin, Dione (Διώνη).

51) Dreimal gieng Ceres durch den Achelous und dreimal durch jeden Flufs, als sie die Proserpina suchte. Callim. H. in Cer. vs. 13.

§. 15.

Fortsetzung.

Dione.

Eine Dione kennt Hesiodus (Theog. 353.) als des Oceanus und der Tethys Tochter, also des Achelous Schwester. Auch eine der Nereiden heifst so (Apollod. I. 2. 7.), ferner des Atlas Tochter und des Tantalus Frau (Hygin. Fab. 9.), endlich eine der Dodonäischen Nymphen oder Hyaden (Pherecyd. pag. 115. Sturz.). Homerus, der Dodona wohl kannte (Iliad. XVI. 233 sqq.), nennt die Dione Gattin des Zeus, mit der er die Aphrodite erzeugte (Iliad. V. 370.). Dieser Satz der Pelasgisch-priesterlichen Hellenen war auch in das Cretische System aufgenommen (Diod. V. 72.) 52).

Zwar nicht aus dem Meere ward nach dieser Genealogie Aphrodite geboren (Scholl. ad Hom. Iliad. V. 370.), aber doch aus dem Feuchten in das Feuchte. Denn hier waltet der Flufs der Flüsse Achelous, dem Zeus auch zu opfern gebietet. Das ist ein Juppiter, der über die Fluth gebietet. Molossis war Wasserland, aber auch Todtenland; da war der Cocytus, der Acheron und der Acherusische See. So wollten es die Pflanzer. Es sollte alles seyn, wie im Lande der ersten Heimath. Dort schiffte man die Todten über den Nilus, dort war der See Möris, und jenseits safsen die Todtenrichter 53).

Dem Acheloischen Juppiter am Wasser- und *Orakel*orte, dem Juppiter-Silenus, als wallende feuchte Welt-

52) Dem Juppiter zu Dodona wurden Pflugstiere, der Dione ein Rind oder Kuh geopfert. Darauf kann sich der widerstrebende Stier auf Epirotischen Münzen beziehen. Gronov. Thes. Antt. Grr. T. VII. p. 278 sqq.

53) In der Phönicischen Kosmogonie ist Dione des Uranus Tochter und Gemahlin des Kronos (Sanchuniathon ap. Euseb. Pr. Ev. I. 10). Das wufste auch Pherecydes (beim Apollod. I. 1. 1.), der die Dione als eine der Titaniden kennt.

seele gedacht, von welchem Dionysus herab auf die Bäume strömte (s. oben p. 581.), als Hysiris oder Hyes, diesem Juppiter-Silenus, dessen Sohn Apollo war (s. oben p. 607.), war Dione beigesellt. Sie hatte mit ihm entweder die Aphrodite gezeugt, oder sie war Aphrodite selber [54]). So nennt Servius (ad Virg. Aen. III. 466.) die alten Orakelgottheiten von Dodona Juppiter und Venus. Als Tochter der Dione wird Venus die vierte genannt, oder die dritte (Io. Lyd. p. 89. Cic. de N. D. III. 23.). Jene vierte ist, als Reizerin zur Lust, Pasiphaë. Also wieder eine Venus Libitina (Plut. Num. c. 12.), Göttin der Zeugungslust und des Todes, die hier am Acheron thront im Todtenlande, in den Wäldern der Eichen als der Todesbäume. Hier haben wir wieder neue Beweise von der Identität alt-Griechischer und alt-Römischer Religion. Gewiſs ist auch der Ursprung jenes alt-Italischen Liber und der Libera in Dodona aufzusuchen (s. oben p. 653 ff.).

Es ist nämlich in diesem Lande der Segensfülle, des Todes und der Weissagung Juppiter ganz identisch mit dem Dionysus Chthonius und mit dem orakelnden Bacchus, so wie mit dem Dis und Pluto der Römer. Den Sicilischen Griechen ist er der Hades, der die Proserpina raubt; denn die Dione ist wieder Proserpina selber, Venus-Libitina: die gemeine Venus ist sie, sowohl weil sie Alle zur Zeugung reizt und in diese Sinnenwelt treibt, als auch weil im Tode Alle ihr zufallen.

Unter den Attributen der Dodonäischen Gottheiten tritt die Taube hervor. Sie weissagt mit Menschenstimme von Juppiters heiliger Buche (s. Abb. zur S. u. M. T. V. n. 10.). Schwarze Tauben sind es, die Hero-

54) Io. Lyd. de menss. p. 90. Statii Sylv. I. 1. 84. Von der Venus Libitina s. auch Dionys. Halic. Antt. Romm. IV. 15. p. 676. Reisk.

dotus (II. 57.) für schwarze Priesterinnen aus dem Ammonslande nimmt, die in einer den Pelasgern fremden Sprache redeten Oder sie waren Wittwen, d. h. Frauen, die nach Aegyptischer Priesterregel keine zweite Heirath schlossen, sondern dem Gottesdienste lebten, wofür die schwarze Taube (πελειάς) das symbolische Bild war (Horapoll. II. 32.). Der Dione gehört die Taube an als Bild des animalischen Lebens; es gehört ihr aber auch die schwarze Taube, als Symbol der priesterlichen Enthaltsamkeit der Frauen. Als Persephone-Persephatta heifst sie ja Sancta (auf einem Steine bei Gruterus p. 98. nr. 5.). Strenges Leben der Dodonäischen Priester aber deutet schon Homerus (Iliad. XVI. 233 ff.) an. Ihr Name Tomuren aber möchte wohl am besten von der Beschneidung zu erklären seyn (Lennep. Etymol. L. Gr. p. 738 sq.), denn die Dodonäer ägyptisirten mehr, als irgend eine andere Priesterschaft. Das zeigen die Becken von Dodona und das Bild des Knaben mit der Peitsche, die, vom Winde bewegt, an ein Becken schlug, worauf dann die andern Becken im Kreise alle erklangen (Aristot. ap. Schol. Villois. ad Iliad. XVI. 233.). Das ist ein Bild der Seelenwanderung, sagt Demon (beim Schol. Vill. l. c.); wie der Klang durch die Kreise der Becken, so ziehet die Seele auf ihrer Wanderung durch die Kreise verschiedener Sphären.

In dieses Land der Todten geht nun auch Theseus ein. Aber er geräth mit seinem Freunde Pirithous darüber selbst in die Finsternifs Doch der herrschende Glaube wufste auch von der Erlösung des Theseus [55]). Aidoneus tritt seine Gattin oder Schwester (wieder eine

55) Quellen: Plut. Thes. c. 35. Philochori Frgmm. p. 32. Diod. IV. 63. Paus. I. 27. Aelian. V. H. IV. 5. Cyrill. adv. Julian. L. I. init. Hieronymi Chron. ad ann. 620. Virg. Aen. VI. 617 sq. ib. Heyne. — Kunstdenkmale: Passeri Pict. Etr. II. 49. Millin Gal. Myth. nr. 494. Abb. z. S. u. M. T. XLII. Erkl. p. 35 ff.

Geschwisterehe, wie zwischen Liber und Libera) dem rüstigen Helden ab. Das erklärt Pausanias ganz historisch. Sey auch Geschichte dabei; es nehmen doch im Dodonäerlande Personen und Ereignisse die Farbe des Todtenreiches an; der Molosserkönig, wie sein Weib, mufste den alten tellurischen Landesgottheiten in Allem gleichen, und es gehörte zu der Ganzheit der Sonnenbahn des Theseus, dafs er auch die unterirdischen Mächte und die Erddämonen bestritt (wie Dschemschid die Dews), dafs er dort litt, dafs er auf- und untergieng.

Auch der Sonnenheld Herakles erscheint hier, der Vorkämpfer des Theseus. Ihn nimmt Proserpina freundlich als ihren Bruder auf (Diod. l. c.). Dort hatte er dem Wasserstier Achelous ein Horn ausgerissen, welches ein Horn des Ueberflusses ward. Ihm wird des Theseus Freiheit geschenkt Der harte Dis mildert sich dem trefflichen Heros gegenüber. Die Schwester ist dieselbe Pasiphaë, die ihm einst im Lande der Aenianen die wilden Sonnenrinder durch Liebesbrunst gebändigt hatte. Aber er hatte auch dieser Pasiphaë als der Kora in Sicilien einst das beste der Rinder in die dunkele Plutonische Quelle hinab zum Opfer gebracht. Diefs führt uns auf die Proserpina von Sicilien.

§. 16.

Ceres und Proserpina = Diana — der Raub der Kora, das Suchen der Mutter, die Fortpflanzung des Saatkorns, die mystische Blumenlese, Narcissus, die Cerealien in Sicilien und Rom, Ceres die Würgerin.

In Sicilien setzte Hercules nach seinem Kreiszuge mit den Stieren die göttliche Verehrung der Kora

ein [56]). Bei Syracus hörte er von ihrer Entführung. Da brachte er ihr den besten Stier an der Quelle Cyane dar, die an der Stelle entstand, wo Proserpina mit Pluto verschwunden war (Diod. IV. 23. fin.). Das ist dem Worte nach die dunkele, die schwarze Quelle [57]). Sie war eine Nymphe gewesen, die der Kora helfen wollte, ward aber dafür in die Quelle verwandelt. Hercules ordnete hier die jährliche Festversammlung und das Opfer zu Ehren der Göttin an. Dort versammelten sich jährlich die Syracusier, und versenkten im Namen der Stadt Stiere in die Tiefe, nach des Hercules Anweisung, der einst mit den Geryonsrindern dasselbe gethan (Diod. V. 4. S. die Münzen von Syracus mit einem stehenden oder stofsenden Stiere, auf der Kehrseite mit dem mit Aehren bekränzten Kopfe der Ceres oder Proserpina bei Eckhel D. N. V. I. p. 244. und Stieglitz Archäolog. Unterhaltt. II. p. 188.). Hier, im Hafen von Syracus, *lag* auch die der Proserpina eigenthümliche Insel Ortygia. Wenn Pindarus diese Insel der Artemis Lager (δέμνιον Ἀρτέμιδος) genannt hatte, so bemerkten Griechische Ausleger, dafs Artemis und Proserpina Eine Gottheit seyen (Schol. Pind. Nem. I. 3.). Das war im Geiste des Aegyptischen Systems, welches auch Aeschylus kannte. Bei Ortygia war Pluto entschwunden. Der Raub war auf den Auen von Enna geschehen, wo reiche Bäche flossen, und die Luft vom Blumendufte erfüllt war (*Diod.* V. 3. ib. Wess. vgl. Münter l. c. p. 219 f. p. 301. *Dorville* l. c. pag. 143 ff.). An dem Krater des Aetna hatte Ceres

56) Eine Vorstellung in dem Mus. Capitol. IV. 55. deutet auch auf die Verbindung des Herakles mit der Ceres. S. darüber Welckers Zeitschr. f. a. Kunst I. 1. p. 87. p. 25 ff.

57) S. Mus. Pio-Clem. V. 5. und bei Millin Gal. Mythol. nr. 339. Münter (Nachrichten von Neapel und Sicilien) sagt, diese Quelle sey voll von der Papyruspflanze, die man sonst nur am Nil zu finden glaubte. S. auch Dorville Sicula I. p. 190.

ihre Fackeln angezündet (Diod. V. 4.); daher hatten auch die Sikelioten zu allererst den Weizen als Geschenk der Göttinnen gehabt. Von diesen hatten ihn die Athener zunächst bekommen, weil sie die Ceres freundlich aufgenommen hatten. — Diese Religionen wanderten mit den Saamenkörnern. Neuere Naturforscher und Reisebeschreiber haben der Gerste denselben Weg zur Wanderung aus dem obern Asien bis nach Attica nachgewiesen, den nach andern Daten die Religion der Ceres und Proserpina genommen haben mufs: von Indien bis nach Phrygien und nach Europa hinüber. — Auch die Cretenser behaupteten, ihnen habe Ceres zuerst den Weizen gebracht. Erwägen wir das Alter Aegyptischer Pflanzungen in Attica, so wird es wahrscheinlich, dafs Attica unter den Europäischen Ländern zuerst die Gerste angebaut hat. Immer bleiben die Felder von Rharos, wo das erste Getreide gebaut seyn soll, höchst merkwürdig in der Geschichte der Europäischen Menschheit [58]).

Dafs in den Blumen für den tiefern Sinn dieses Cultus viel Bedeutendes niedergelegt war, zeigt schon der Anfang des Homerischen Hymnus auf die Ceres; und wie alt diese Symbolik war, beweiset Pausanias (IX. 31. fin.): »Pamphos der Thespier sagt, nicht durch Violen, sondern durch Narcissen sey Kore getäuscht worden beim Raube, als sie Blumen las.« Die Narcisse war also die Täuschungsblume (s. oben p. 703 ff.). Die Hauptzüge des Mythus von dieser Blume sind aus den Mysterien der Ceres von Böotien und Attica entlehnt. Der Sohn des Flufsgottes an der Quelle, deren Spiegel sein Bild

58) Paus. I. 38. Ruhnk. ad Hom. H. in Cer. v. 96. 450. 480. — Vgl. Beckmann zu Aristot. Mirab. auscultt. c. 83. p. 169. Heyne Origg. panificii in den Opuscc. acadd. I. p. 330. 355 sqq. Dureau de la Malle sur l'origine des plantes céréales (cf. Malte-Brun Annales des Voyages etc. T. X. p. 324 sqq.).

zurückwirft, in dessen Betrachtung er sich sehnend verliert, so dafs er hinabgezogen wird in die feuchte Tiefe, aus welcher nun die täuschende und betäubende Blume aufsteigt, dieser Narcissus und seine Blume gehören in dasselbe Gebiet der Mysterienlehre, in welchem wir den Dionysusspiegel gefunden haben, der uns durch unser eignes Bild schmeichelt, und die Lust nach dieser feuchten Unterwelt erregt.

Von Bedeutung, aber von einer verschiedenen, war auch jener Blumenreiz beim Raube der Proserpina [59]. Das zeigt die Stelle des Clemens (Alex. Protept. p 14. Pott.), welcher sagt: »Soll ich dir von dem Blumenlesen der Pherephatta erzählen, von dem Korbe, von dem Raube des Aïdoneus, und von dem Erdschlunde, und wie des Eubuleus Schweine mit den beiden Göttinnen zugleich verschlungen worden?« In der Geheimlehre also werden beide Göttinnen verschlungen und Schweine des Eubuleus. Diefs war der Name eines der Attischen Tritopatoren, wozu auch Dionysus gehörte, der oft selbst auch Eubuleus hiefs. Ihm, wie der Isis-Ceres, war nach Aegyptisch-Attischem Gebrauche das Schweinopfer geweiht. Auch die Bötier liefsen am Feste der Ceres und Proserpina Schweine in die unterirdischen Capellen laufen, die (glaubte man) im nächsten Jahre auf den Weiden zu Dodona, an dem alt-Aegyptischen Orakelorte, wieder zum Vorschein kamen (Paus. IX. 8. init. Clem Al. l c). Noch sehen wir auf dem Thierkreise von Dendera zwischen dem Bilde der Fische und dem des Widders und Stieres einen Mann, der ein kleines Schwein trägt. Ein deutliches Zeichen gleicher Schweineopfer der Aegyptier in Bezug auf Sommer und Winter.

In Rom fielen die Cerealien in den April, der einen Cyclus von Festen enthielt, die auf Jahressegen Be-

59) Die Ansicht Sicklers s. in seinem Hom. Hymn auf Demeter p. 85.

ziehung hatten. Die öffentliche Feier dauerte vom 12. bis 19. April (Ov. Fast. IV. 393.). Auf den 17. fielen die Fordicidia (Fordicalia, Hordicalia), von der an diesem Tage geopferten trächtigen Kuh (horda, forda) genannt. Diese Kuh wurde der Erde (Tellus) oder der Ceres gebracht, welche hier offenbar identificirt wurden [60]. Die trächtige Kuh war ein Bild der mit Früchten schwangeren Erde, ihr Opfer ein Unterpfand des zu erwartenden Jahressegens. Ueberfluſs an Blumen war ein gutes Vorzeichen. Die Opferpriester streuten an diesem Tage im Theater auf das Volk Blumen herab. Am 19. waren die Ritterspiele im Circus zu Ehren der Ceres. Mit dem 20 trat die Sonne in das Zeichen des Stieres; am 21. waren die Palilien und Roms Stiftungstag.

Aber auch von einer geheimen Ceresfeier (Sacrum Cereris) sprechen die Römischen Schriftsteller Sie war, wie in Griechenland, ein Fest der verheiratheten Frauen; auch fand dabei, wie bei den Attischen Thesmophorien, Enthaltsamkeit und sogenannte nüchterne Opfer (νηφάλια, ohne Wein) statt. Die Stiftung des Festes legt Dionysius (Halic. I. 33. p. 86. Reisk.) der Arcadischen Colonie des Evander bei, Andere nennen es überhaupt Graeca Sacra [61]. Es gehörte wahrscheinlich zu jenen Cerealien im April, die (nach Ov. Fast. IV. 393. 466.), ihrem mystischen Theile nach, sich auf die Leiden der Ceres wegen der Proserpina bezogen.

60) Ersteres sagt Ovid. Fast. IV. 629 sqq. letzteres Jo. Lyd. de menss. p. 97. vgl. p. 32. Varro de R. R. V. 3. ib. Schneider. Krebs zu Ov. Fast. l. c. Foggini ad Fast. Praen. (T. IV. p. 346. ed. Sueton. Wolfii). Ueber die folgenden Festtage der Ceres s. Ov. Fast. IV. 679. 713. 721. Jo. Lyd. p. 98 sq. über den Tag der Palilien Foggini l. c.

61) Cic. pro Balb. c. 24. de Legg. II. 9. in Verr. II. 5. cap. 72.

§. 17.

Fortsetzung.

Wir kehren nach Sicilien zur Geschichte des Raubes der Proserpina zurück. Schweine werden auch hier, aber in anderm Sinne, genannt. Sie hatten die Spur der entführten Ceres zertreten, daſs Ceres die Fuſstritte nicht wahrnahm [62]). Sicilien verehrte neben der Ceres und ihrer Tochter auch besonders die Venus, die Diana und die Minerva. Der Diana war die Syracusische Insel zugeeignet, der Minerva war Himera eigen. Beide sind als Jungfrauen der Jungfrau Kora beigesellt. Sie lesen mit ihr Blumen, weben mit ihr dem Vater Zeus einen Peplus, und sind auch bei ihrem Raube zugegen (Hom. H. in Cer. 424. Diod. V. 3. ib. Wess.). Claudianus (de raptu Proserp. I. 227.) fügt noch die Venus hinzu, welche mit Hülfe ihrer Schwestern die Persephone getäuscht habe (vgl. Orph. Argon. 1195 ff.). Hier erkennen wir wieder die Bilder von einer Kosmischen Täuschung, von einem Truge der Sinne, der aufsteigt und zerrinnt beim Wechsel zwischen Tod und Leben. Was der Peplus in der Kosmologie sagen wollte, haben wir oben gesehen. Die Volkspoesie hatte diese Lieder im Sinne des Lebens aufgefaſst, und sie befriedigend auch für den dargestellt, der von dem innern Sinne nichts wuſste. Sie hatte eben darum die Proserpina, Diana und Venus als wesentlich verschiedene Gottheiten scharf von einander getrennt. Ein Blick auf die ältern Religionen

62) Ovid. Fast. IV. 466. — S. über den ganzen Mythus die Abhandlung von Welcker (in der Zeitschr. f. Gesch. d. alten Kunst I. 1. p. 1—95.): der Raub der Kora; Welcker bleibt auf dem physischen Standpuncte stehen. Von demselben geht auch Sickler (Hom. H. auf Demeter) aus, und bleibt auch im Ganzen dabei, ungeachtet er in gewisser Hinsicht einen höhern Sinn zugiebt, der dem Ganzen unterliege.

des Morgenlandes aber wird uns im Verfolg die Venus-Proserpina-Diana in der Minerva aufgelöst zeigen [63]).

Die Seeattribute, Muschel, Delphin u. s. w., die wir mit der Proserpina, wie mit der Diana, auf Denkmalen verbunden sehen, mögen uns an die Verwandtschaft, ja Identität beider Gottheiten erinnern; zunächst aber immerhin an das Eiland, das der See einen Theil seines Reichthums dankte, und an andere äufserliche Dinge. Verwandt aber sind jene Göttinnen innig. Beide gehören der feuchten Tiefe an, beide der feuchten Sphäre des Mondes, mit allen daran hängenden Begriffen. Jede ist Mond, sowohl als Urheberin dieses Lebens im Leibe, wie auch als Auflöserin des Lebens. „Ilithyia (sagt Plutarchus de facie in orbe Lunae p. 945. p. 827. Wytt.) ist die Kraft des Mondes, die zusammensetzt; Artemis die, welche trennt.“ Was aber Diana-Luna thut, ist auch der Proserpina Geschäft. Sie spinnet als Venus oder Parce den Faden dieses Lebens, sie webet als Libera das Gewand dieses Leibes. Als Libitina aber nimmt sie auch die Leichen auf, und als Proserpina waltet sie über die abgeschiedenen Seelen. Aber auch Ceres tritt in diesen Eigenschaften hinzu. Sie ist κουροτρόφος, Nährerin und Erhalterin dieses Leibes; aber sie trennt auch wieder Leib und Seele; beides als Erde gedacht [64]). In der unten (Not. 64.) angeführten Stelle

63) Kunstwerke aus diesem Kreise, Münzen s. in den Abb. zur S. u. M. T. V. nr. 8. und Tab. XII. Welcker l. c. p. 92. Stieglitz Archäolog. Unterh. II. p. 186. Eckhel Syllog. I. Tab. 2. dess. D. N. V. I. p. 261. Veesenmeyer de antiquo numo Syracusano, Ulmae 1803 4.

64) Nachgelesen zu werden verdient die Art, wie Plutarchus (l. c. p. 817 sqq Wytt.) diese Begriffe alter Religion auffafst und durch Wort und Sprache zu rechtfertigen sucht. — An den Begriff der Ceres als Mond in allen seinen Beziehungen mufs auch bei der Erklärung des Wortes Cerriti gedacht werden, welches Römische Dichter für furiosi, Wahnsinnige, nehmen: male sani (sagt Nonius I. 213.), aut Cereris ira aut larvarum incursatione animo vexati. Vgl. Horat. Sat. II. 3. 278. ib. intt.

des Plutarchus ist besonders die Nachricht wichtig, daſs die Athener von Alters her die Todten Δημητρίους (Demetrische) nannten, ferner die Andeutung von einem tellurischen Hermes und einem himmlischen Hermes, die ganz dem Anubis und Thoth, den Begleitern der Isis, entsprechen, und von denen der chthonische der Gefährte der Demeter, der himmlische der der Persephone ist Ceres, heiſst es eben daselbst, trennet Seele und Leib schnell und gewaltsam (vgl. Lycophr. 153. p. 414. der Scholien ed. Müller). Tzetzes (l. c.) kennt eine Schwertträgerin Ceres bei den Böotiern, womit man die Ceres mit dem goldenen Schwerte im Homerischen Hymnus vergleichen muſs (v. 4.), und die kriegerische Ceres der Sicilier (s Mitscherlich ad Hom. Hymn. in Cer. l. c.). Auch als Perseis kommt ihr das goldene Schwert zu, d. h. als einer Mondsfrau, die für den Sonnensaamen die Erde eröffnet, wie Dschemschid mit dem goldenen Schwerte, die den Erdstier ersticht, aus welchem die Fülle guter Gaben quillt, wie auch die Römer die trächtige Kuh (forda), als ein Bild der Erde, schlachteten. Der die Erde spaltende Dolch aber ist auch wieder das trennende Todesschwert, so wie das Stieropfer ein Vorbild jedes Todes. Und hätte Ceres auf Münzen (wie Einige sagen) bloſs eine Sichel: sie bleibt doch die Würgerin, die Todten heiſsen doch Demetrier (s. Sicklers Hymn. an Demeter p. 73 ff).

Einer alten Ansicht nach war das Suchen der Ceres nach der Tochter auf die Erde bezogen, welche das Licht des Mondes sucht. Sicilien hat auch wirklich eine Mondstadt, Camarina (Eckhel D. N. V. p. 14.); auch eine Sonnenstadt, Gela. Und so finden wir auch hier dieselben Religionsbegriffe, die der ganzen Vorwelt gemeinschaftlich sind.

Bei dem Suchen der Ceres tritt das Bild der Schlange, jenes uralte Symbol des Ackerbaues, bedeutend her-

vor (s. die Abb zur S. u M. T. XXXVII oben, Erkl. p. 16. Strabo IX. p. 348 Tzsch. Schol. ad Lycophr. v. 110. 451. ib. Müller). Ceres suchte die Tochter nach der gewöhnlichen Vorstellung auf einem Schlangenwagen [65]. Auf Bildwerken finden sich nach drei Perioden dreierlei Darstellungen: erst Wagen und Schlange ohne Flügel, dann der Wagen allein beflügelt [66], endlich die Schlangen beflügelt (Zoëga numi Aeg. imper. Tab. VII. nr. 17.).

Nach der gemeinsten Sage ward Proserpina in Sicilien geraubt. Aber, so wie auch noch andere Länder zuerst das Saatkorn bekommen haben wollten, so wollten auch andere in ihrem Bezirke den Schlund haben, in welchen Proserpina hinabgesunken war, besonders solche, die frühe diesen Cultus hatten; z. B. Attica, Argolis, Arcadien, Creta, Napä, wahrscheinlich das Lesbische, nicht das Epirische (s. die Griech. Erklärer zu Hesiod. Theog. 913. p. 303. und Tzetz. ad Hesiod. ἐργ. 33. Orph. Arg. 1201. Orph. Hymn. 17.). Propertius (III. 21. 4.) nennt die Gegend von Cyzicus in Mysien; Carien aber ward vor allen Asiatischen Ländern am häufigsten genannt (Spanh. ad Callim. H. in Cer. 9.).

Der Homeride (vs. 17.) verlegt die Scene des Raubes nach Nysa. Unter den vielen Städten mit diesem mythi-

65) S. Vofs Mytholog. Briefe II. p. 58 ff. Böttiger Vasengem. I. 2. p. 195 ff. vgl. Welcker Ztschr. I. c. p. 99.

66) Das deutete Philochorus (ap. Schol. Aristid. Mscr. 105.) auf ein segelndes Schiff des Triptolemus. Vergl. die Abb. zur S. u. M. Tab. XIII. Die Verschmelzung der Begriffe Schiff und Wagen bezeichnet den Kampf des Meeres mit dem Ackerlande, und die Herkunft des Ackerbaues über das Meer. Der Pflug ist auch ein Wagen, aber einer, der die Furche schneidet, welche in ihren Schoofs das Saatkorn aufnehmen soll. Die Schlange schlüpft in die Erde, und wirft ihre Häute ab, wie das Saatkorn. Jenes Cecropische Thier ist das alte Bild des Ackerbaues. Darum ziehen Schlangen den Wagen des Triptolemus.

schen Namen entscheidet Ruhnken (l. c.) für die Carische Nysa, Vofs (Actt. Soc. Lat. Jen. p. 370.) für den Böotischen Flecken Nysa am Helicon. Die Carische Nysa scheint vorzuziehen, da auch Propertius nach Kleinasien weist und viele Münzen jener Stadt von ihren Plutonischen Heiligthümern Zeugnifs geben (Rasche Lex. rei num. III. 1. p. 1635. Eckhel D. N. V. III. p. 586.). Uebrigens hatte auch Böotien uralten Ceresdienst, und daher wäre auch dieses Local für den bedeutsamen Hymnus geeignet.

§. 18.

Proserpina-Minerva, oder Victoria und Vollenderin.

Die Identität der Venus, Diana und Proserpina ist nach dem Allem nicht blofs Hypothese der Theoretiker, sondern Thatsache im Cultus alter Religionen. Dasselbe und auf dieselbe Weise ist nun in Betreff der Minerva zu zeigen.

Die Stiere der Diana-Proserpina auf Sicilien bringen uns jene Artemis-Tauropolos ins Gedächtnifs, die nach Einigen ihren Namen vom Scythischen Taurien hat, nach Andern weil sie Selene ist, und auf Stieren einherzieht; ja als Mondsgöttin hat sie selbst zuweilen ein Stiergesicht (Schol. Soph. Aj. 172.). Ein Dritter sagt, weil sie wie ein Stier allenthalben umherschweift (Phavorin. v. Ταυροπ.); ein Vierter, weil sie den Stier getödtet; ein Fünfter endlich, weil sie den Stier wüthend gemacht und umhergetrieben, welchen Poseidon zum Verderben des Hippolytus aus dem Meere heraufgesandt hatte. Sie haben Alle Recht; denn wir erblicken hier die Grundideen wieder: Mondstier, Lichtstier, Stier aus dem Meere, Aufgang und Untergang, wofür Hippolytus selbst das Bild war.

Auf einem alten Bildwerke (bei Millin Galerie my-

thol. nr. 121.) sehen wir Diana-Luna mit der Mondssichel auf der Stirne, mit der Fackel in der Hand auf einem von zwei Stieren gezogenen Wagen. Unten fliefst das Meer; überhaupt ist es ein sehr reiches Bild, an dem uns aber vorzüglich die Lichtbringerin auf dem Stierwagen über den Wassern interessirt.

Jene Artemis-Tauropolos ward auch in Athen und im Persischen Meerbusen verehrt (Spanh. ad Callim. H. in Dian. 174. 187.). Aber auch Minerva hiefs Tauropolos oder Taurobolos [67]). Ein Römisches Heer traf einmal auf seinem Zuge über den Euphrat Kühe an, die der Persischen Diana geweiht waren. Die Griechen fanden viele Aehnlichkeiten zwischen jener Göttin von Comana und der Diana auf Tauris, während Andere dieselbe Göttin von Comana mit der Luna und Minerva, ja mit der Bellona verglichen. Die Armenische Anaitis aber nannte Berosus Venus, Plutarchus aber sagt (Artax. c. 3.), Artaxerxes habe im Tempel einer Minerva die höhern Weihen empfangen. Lesen wir nun von der Syrischen Göttin zu Mabog, sie sey zwar die Himmelskönigin Juno gewesen, aber ihr Bild habe etwas von Minerva, von Venus, von Rhea, von Selene, von Diana, von der Nemesis und von den Parcen gehabt; und wieder bei Plutarchus (Vit. Crass. c. 17.) von der Göttin zu Hierapolis: Einige nennen sie Venus, Andere Juno, Andere aber das Principium (αἰτίαν), das Allem seine Elemente und Saamen aus dem Feuchten darbietet, die Natur, die den Menschen den Anfang zu Allem, was gut ist, weiset; so müssen wir denken: in jenen Asiatischen Religionen war selbst noch damals die Einheit eines grofsen Naturwesens als Urgrundes aller Dinge, aber unter bildlichen Beziehungen gedacht, in

67) Xenomedes ap. Schol. Aristoph. Lysistr. 448. vgl. Hesych. T. II. p. 1353. Alb. Suidas v. ταυροβ. und Photii Lex. p. 402. Herm.

Lehre und Tempelbildnerei ziemlich getreu erhalten; was natürlich dem durch Polytheismus getheilten Blicke der Griechen auffallend und befremdend war, und eines Erhebens über den gemeinen Glauben bedurfte, um nicht misverstanden zu werden. In dieser Einheit barbarischer Gottheiten ist aber die Quelle jener Vielheit zu suchen, die den Griechen und Römer so reich an Göttern machte; was in Hellas auseinander gegangen war in viele Personen, das war hier unter den Barbaren ungetrennt geblieben. Je älter daher ein Griechischer Localdienst war, desto mehr glich er in Symbolen und Mythen dem barbarischen.

Bei der Armenischen Göttin zu Comana, die Einigen Minerva, Andern Cybele, Luna und sogar Bellona schien, ist der vermittelnde Grundbegriff Mond. Die Völker der Vorzeit (von Lacedämoniern und Römern wissen wir es historisch) versammelten, rathschlagten und zogen in den Krieg nach Mondsphasen. Da wird also Luna Beratherin, kriegerische Vorsteherin; im Kampfe ward sie die zürnende, verderbende Luna, also Enyo, Bellona. Um Ackerboden und Ackervieh galt oft der Krieg. Der Ackerstier war Symbol des Sonnen- und Mondsstiers. Darum mufs vor und nach dem Kampfe auch das Thier der Sonne und des Mondes, der Stolz der Heerde, als Opfer fallen. Der Stier wird victima opima. Mithin ist auch Luna die Siegerin, der personificirte Sieg. Bei Zoëga (Bassir. tav. 60.) opfert die geflügelte Victoria gerade so den Stier, wie Mithras es thut (s. die Abb. zur S. u. M. T. XLVII. 2. Erkl p. 31.). Sie ist auch in der That aus der stierwürgenden Mitra hervorgegangen. Auch als Sieg ist sie der würgende und schadende Mond. Dieser Begriff ist auch in der Aegyptischen Nephthys niedergelegt. Diese Schwester der Isis (Firmic. de err. prof. rel. init.) wird bestimmt erklärt als Vollendung (τελευτή), als Venus und Nike (Plut. de Is. p. 355.

F. p. 459 Wytt.). Da ist sie des Würgers Typhons Gattin, die Venus Libitina, die Göttin der Lust und des Todes, aber auch Venus Victrix. Die Begriffe Finsternifs, Nacht, Tod und Sieg waren auch in der ältesten Minerva zu Athen personificirt. Als Minerva-Nike kennt sie noch Euripides (Jon. v. 457. 1529.), als solche hat sie auch die Nachteule (Eckhel D. N. V. II. p. 214.). Als Mond, Nacht und Sieg gränzt sie schon nahe an Proserpina. Beide vereinigen sich ganz unter dem Namen Praxidice (Vollstreckerin des Rechts, der Rache; Hesych. II. p. 1015.); sie ist die Vollendung, wie Nephthys. Der Praxidice weiht Menelaus nach des Krieges Ende eine Bildsäule (Paus. III. 22. 2.). Sie ist die Schwester des Σωτήρ, des Retters; mit ihm zeugt sie den Κτήσιος (den Mann der Habe; κτήσιοι heifsen auch die Römischen Penaten: Dion. Hal. Antt. I. 67 sqq.; auch Juppiter hatte den Namen Ctesius), die Ὁμόνοια (Eintracht) und die Ἀρετή (Tugend). Praxidice heifst auch die Erzieherin der Minerva Alalcomenia (Suid. und Photius v. Πραξιδ.), und Praxidicä heifsen die Töchter des Fluthmannes Ogyges, des Stifters von Eleusis (Suid. l. c.). Im Dienste der Minerva zu Pasargadä wurden Feigen gebraucht, wie zu Athen im Dienste des Jacchus und der Proserpina. Jene soll dem Könige glücklich vollenden helfen, Praxidice seyn. Praxidice aber heifst ausdrücklich die Persephone (Orph. H. XXIX. 5.). Beide fallen ganz zusammen als physische Grundwesen. In jener Gottheit von Hierapolis, von Pasargadä u. s. w. sind die Ideen des glücklichen Anfangs und der erwünschten Vollendung der bürgerlichen Ordnung und der Vertheidigung des vaterländischen Bodens mit jenem physischen Begriffe einer Mutter aller Dinge, einer Anfängerin aller Zeitordnung, mithin mit dem Begriffe des Mondes, vereinigt. Es ist ein höchstes weibliches Wesen, das beim Anfang der Dinge auftauchend aus dem dunkeln

Grunde der Gewässer auf dem Frühlings- und Sonnenstiere, von Königen und Helden beim Anfang ihrer Laufbahn angerufen wird. In diesen Begriffen vereinigen sich Minerva und Proserpina. Jene Mysterien von Pasargadä sind also wahre Thesmophorien, Feste des Aufgangs, des Anfangs und des geordneten Staates. — Merkwürdig ist noch, dafs (nach Hesych. l. c) das Bild der Praxidice einen blofsen Kopf darstellte, und blofs die Köpfe der Opferthiere ihr dargebracht wurden. Das ist eine sehr ungriechische Bildnerei, die an Aegyptische Monumente (z. B. auf dem Thierkreise zu Dendera), an die Persischen Feruers (geflügelte Brustbilder) und Aehnliches erinnert. Ogyges mit seiner Tochter Praxidice aber gehört nach Athen, so wie Proserpina, also dahin, wo wir oben jene Göttergesichter in den Tempeln und Nympheen angetroffen haben. Möglich ist es, dafs, wo wir über Bacchischen Vasenmalereien, gleichsam über der mythischen Welt, einen weiblichen geflügelten Kopf erblicken, an die Proserpina in höherer Würde, an die Praxidice zu denken ist.

§. 19.

Proserpina-Fortuna, die Erstgeborne.

Dafs die Bedeutung des Glücks und Zufalls frühzeitig der Proserpina beigelegt ward, beweisen mehrere Anzeigen, welche zugleich mit jener glücklichen Vollenderin Praxidice in Verbindung stehen. Athen kannte seine Kora auch unter dem Namen Πρωτογόνη, Primigenia, die Erstgeborne (Paus. I. 31. 2.), als welche sie mit der Ceres, der Minerva und dem Juppiter Ctesius Altäre in Einem Tempel hatte. Höchst wahrscheinlich war Proserpina hier als Mutter des Juppiter gedacht. Sie ist eine Erstgeborne im Sinne der morgenländischen Kosmogonien, wie z. B. der Phönicische

Protogonos, Sohn des ersten Odems und der Nacht oder des Chaos [68]). Pindarus hatte die mächtigste der Parcen Τύχη, Fortuna, genannt. Venus lernten wir oben als die älteste der Parcen kennen. Ein Bild von jener hatte zu Aegira das Horn der Amalthea und den geflügelten Eros (Paus. VII. 26. 3.). Nehmen wir dazu, dafs der Genius Sosipolis, jener Wunderdämon, welcher in Schlangengestalt als Knabe das Land gerettet hatte, bei den Eleern im Tempel der Ilithyia mysteriöse Huldigungen genofs (Paus. V. 20. 2 sq.), und dafs derselbe Dämon bei demselben Volke auch wieder neben der Fortuna seinen Platz hatte und auch das Horn der Amalthea führte; so haben wir wieder einen Soter, einen Heiland, wie wir im Vorhergehenden einen dieses Namens der Praxidice vermählt sahen. Es war aber jener Heiland der Stier aus den Wassern, Bacchus; einmal im Stierzeichen Retter seiner Eleer, einmal im Zeichen der Schlange. Beide Zeichen kommen auch der Proserpina zu. Joh. Lydus (de menss. p. 78.) sagt ausdrücklich: die Griechen hätten die Τύχη (Fortuna) mit einem Stiergesicht (βουπρόςωπον) abgebildet. Die Römer hatten eine Fortuna Primigenia (Cic. de Div. II. 41. vgl. Cic. de N. D. I. 15. p. 70. ib. Cr.) zu Präneste, wo sie ein Orakel hatte und von Frauen verehrt wurde. Ihre Bildsäule hatte den Knaben Juppiter und die Juno an der Brust liegen, und säugte jenen. Ihr Fest fiel in den April, wo man dem Knaben Juppiter ein Kalb opferte [69]).

Plutarchus (Quaestt. Romm. 106.) sagt, der Name der Fortuna Primigenia habe einen für den Philosophen leicht entdeckbaren Grund, und spricht vom Walten des Zufalls (τύχη) in der Reihe der Naturereignisse: sobald

68) Euseb. Pr. Ev. I. 10. Damascius ap. Wolf. Anecd. III. p. 252 sq.

69) S. Fasti Praenestini und das. Foggini p. 345. vgl. Liv. XXIX. 36. XXXIV. 53. XLIII. 13. Cic. de Legg. II. 11.

diese einmal eröffnet sey, sey auch die Fortuna da. Dieſs lag im Sinne der ältern Griechen, wenn sie in ihrem Tempeldienste bald Ilithyia mit der Tyche verbanden, bald dieser den Eros beigesellten. Aus dieser kosmologischen Ansicht erwuchsen auch die andern Attribute der Fortuna, das Horn der Amalthea, die Kugel und der Stierkopf. Homerus nennt in der Ilias und Odyssee nicht einmal den Namen der Tyche; Hesiodus kennt sie [70]; sie ist ihm Tochter des Oceanus und der Tethys, ganz nach jenem bisher bemerkten Systeme. Im Homerischen Hymnus auf Demeter (vs. 420.) heiſst sie eine der Oceanidischen Nymphen in Persephone's Gesellschaft; einige andere haben Namen vom Licht: Leucippe, Phäno, Electra, welche der Proserpina zum Theil wieder selbst als Prädicate beigelegt werden. Auch eine Styx, eine Urania, eine Pluto, eine Melobosis findet sich darunter. Die beiden letztern Namen sind Eigenschaften der Ceres als Göttin der Heerden und Geberin des Reichthums. Es sind in diesem Hymnus die Eigenschaften der geheimniſsvollen Göttinnen Ceres und Proserpina und gleichsam die Strahlen ihres Lichtes unter verschiedenen Personen vertheilt, die ihr Gefolge bilden. — Nur im populären Mythus war Tyche-Fortuna von der Ceres-Proserpina unterschieden.

§. 20.

Ceres-Proserpina, das erste aller Wesen. Rückblick auf die Aegyptische, Babylonische und Persische Lehre.

In Aegypten ist die Identität der Minerva und Ceres und Proserpina noch entschiedener. Nach Plutarchus (de Isid. p. 354. p. 453. Wytt.) hieſs ja die Neith oder Athene

70) S. Macrob. Saturn. V. 16. vgl. Jo. Lydus de menss. p. 44. Hesiod. Theog. v. 360. — S. Abb. zur S. u. M. T. VII. nr. 10. Erkl. p. 31.

zu Sais auch Isis. Isis, im höhern Sinne gedacht, vereinigte die Eigenschaften aller weiblichen Gottheiten in sich, und durchdrang sie mithin, so zu sagen, alle. Die Aegyptier, sagt Eusebius (Pr. Ev. III. p. 115. D. Col.), nannten die Kraft der himmlischen, und die der irdischen Erde Isis. Jene war ihnen der Mond, diese die Erde. Plutarchus (de fac. in orb. lun. p. 938. B. p. 797. Wytt.) sagt: der Mond ist und heifst Athene, und p. 922. A. p. 731. Wytt. werden Leute genannt, die den Mond eben so wohl Artemis als Athene nannten. Im Wesentlichen Aegyptische Ideen bringt auch Proclus (ad Plat. Tim. p. 51 sq) bei. Daraus gehen die Verhältnisse hervor: Minerva, Kora, Ceres: himmlischer Mond, Mond (himmlische Erde) und irdische Erde. Physisch ist Minerva der weibliche, sanfte Aether, Proserpina das sanfte Licht des Mondes, Ceres die Erde. Ohne Aether würde der Mond nicht leuchten, ohne Mond die Erde keinen Saamen tragen und nicht befruchtet werden. Alles dieses ist Isis. Sie ist der Grund, dafs Eine Natur ist, dafs die Individuen sich an die Arten halten, die Arten aber an das Eine Urbild im Geiste des Demiurgen. Nach diesem Urbilde wirkt und webt sie als Minerva-Ergane; den Schuppenharnisch aber hat sie als Kriegerin, denn sie streitet und kämpft gegen die unreinen Erdgeister. Sie führt als Siegerin alle Kräfte zurück von der Erde durch den Mond hinauf in den Ort der Götter (s. oben p. 474 ff.).

Dieses Herabwirken der obern Mächte auf die mittleren und unteren finden wir in verschiedenen Ehen des Juppiter mit einigen seiner Töchter. »Die Liebe des Zeus zur Kora und Aphrodite, sagt Proclus [71], ist eine fürsehende« (προνοητικός) Liebe, die das Geliebte erhält

71) Comm. in Plat. Alcib I. c. 17. p. 55. ed. Cr. vgl. Procl. in Cratyl. §. 172 ff. p. 101 sqq. ed. Boissonade.

(σωστικός), es vervollkommnet, zusammenhält (συνεκτικός); eine unendliche, ungemischte, dem Guten verwandte und unbefleckte Liebe.«

Diese Begriffe vom Einflusse göttlicher Kräfte auf niedere Naturen hängen mit der Heroenlehre zusammen. Minerva ist Führerin und Beschützerin der Heroen von Perseus und Hercules bis auf Telemachus herab; sie lodert in ihnen als ätherische Feuerkraft, und aus dem himmlischen Monde strahlt das Licht in sie. Immer müssen wir dabei zuvörderst an physische Emanation denken. Als Aetherfeuer im Zeus ist Minerva schöpferisches Urbild und erschütternder, durchdringender Kriegsgeist. Mutter der Heroen kann sie nicht seyn, aber unter ihrem Einfluſs müssen sie geboren und erzogen werden 72). Das Aetherisch-Feurige, sogar in Dionysus und den übrigen Göttersöhnen, rührt von ihr her, weil sie der Kern des schöpferischen Feuergeistes in dem Schöpfer und Vater Juppiter ist. Was von ätherischer Kraft Proserpina aus Juppiters Umarmung auf den Dionysus fortpflanzte, war in letzter Quelle Kraft der Minerva. Sie entzündet auch die Feuerkraft des Hephästos; diese letztere glühet aber als irdisches Feuer gegen das himmlische. Daraus entspringen die Schlangenmänner Erichthonius und Cecrops der Saiter. Dieſs und mehreres Andere läſst uns nicht zweifeln, daſs ein Hauptzweig der Lehre von Ceres, Proserpina und Bacchus aus dem Tempel der Neith zu Sais ausgegangen war. —

Groſse Verwandtschaft Griechischer mit Aegyptischen Mythen läſst sich überhaupt in vielen Erzählungen entschieden nachweisen. Man vergleiche nur die Geschichte des Königs Mycerinus zu Sais (bei Herodotus II.

72) So Perseus: Hygin. Fab. 63. p. 130. Theseus: ib. Fab. 37. p. 98.

129 sqq.)[73]) mit der Geschichte des Creterkönigs Minos, und man wird in beiden Mythen solarische und lunarische Begebenheiten erkennen.

Auch in dem Mythus von dem Aegyptischen Könige Rhampsinitus (Herodot. II. 122.) zeigen sich Aehnlichkeiten mit Griechischen Fabeln und Gebräuchen, besonders liegen in dem Weben des Gewandes und den zwei Wölfen, dem goldenen Tuche der Ceres, dem um die Augen des Priesters gebundenen Tuche allegorische und symbolische Bedeutungen, die sich nach dem Bisherigen ohne zu grofse Schwierigkeit auffinden lassen. Aufgang und Untergang, Leben und Tod und aus dem Tode wieder Leben — diese Gegensätze, welche uns überall entgegen treten, liegen auch hier zum Grunde.

§. 21.

Isis-Ceres — Athor.

Die Erde in Finsternifs gehüllet, die Natur in den Banden des Todes gefangen, das ist Isis-Ceres, als Königin der Unterwelt. Unter dem Namen Athor wird nun Isis zum letzten Grunde aller Dinge. Sie ist Proserpina (Persephone), bei der Alles verweset und die Alles neu an das Licht bringt Sie ist Persephassa-Venus, der alle Kühe anheim fallen. Mit ihr ist der Begriff der Isis-Ceres-Proserpina vollendet. Man lese nur die Stelle des Herodotus (II. 40 sq.), und bemerke die Nachrichten, dafs der Isis, als der gröfsesten Göttin, zu Ehren an einem Feste unter besondern Cärimonien ein Stier im Feuer aufgeht, während alle Kühe ihr geweiht sind und in ihren Flufs hinabgelassen werden (den Nil), wenn sie sterben, und dafs von der heiligen Stadt der Venus (Atarbechis im Delta) gesetzlich bestellte Todtengräber aus-

73) S. die Beilage zu der Wesselingschen Ausg. des Herodot a. a. O. und die Descr. de l'Egypte Antiqq. (Thèbes) II. p. 169.

gehen, die die Gebeine von allem Hornvieh männlichen Geschlechts an Einem Orte bestatten. Da haben wir also wieder eine Venus-Libitina, eine Leichengöttin, aber auch eine Göttin der Lust, die alle Kühe in ihren feuchten Schoofs aufnimmt und alles Gebein der Thiere versammelt. Diese Venus ist keine andere, als die Aegyptische Göttin Athor, und die Syrische Atergatis, welche man auch Athara nannte [74]). Spuren von einer Verehrung der Nacht (Νύξ), von Tempeln und Orakeln derselben, finden wir auch in Griechenland, z. B. bei den Megarern (Paus. I. 40. 5.). In jenem höchsten Sinne aber war die Attische Ceres-Proserpina gedacht. Die Aegyptischen Begriffe s. bei Jamblichus de Myster. Aegyptt. VIII. 2. Da ist die Nacht der Eine Gott vor allem wahrhaft Seyenden, das Princip vor allen übrigen Principien, der Gott vor dem ersten Gotte (vor dem König Amun) u. s. w. Die Orphiker hatten dieselbe Ansicht. Jene Nacht ist das Eine vor den zweien, das in der Kosmogonie bei Hellanicus (Damasc. περὶ ἀρχῶν in Wolfii Anecdd. Gr. III.) ganz übergangen war, weil ein solches Principium in einem mythologischen Lehrgebäude nicht Platz finden konnte; personificirt ist die Nacht wirklich in dem Systeme des Eudemus (Damasc. l. c. p. 256 sq.), und von dem höchsten, aus sich selbst geborenen Gotte sprechen mehrere Orphische Stellen (z. B. Fragmm. p. 447—449.). Dafs Athor aber wirklich Ceres-Proserpina war, kann schon folgender Schlufs beweisen: Isis ist nach Herodotus (l. c.) der Aegyptier gröfseste Gottheit, Athor gleich-

74) Den Begriff dieser Athor oder Gottheit der Nacht, der Mutter aller Dinge nach Aegyptischer Ansicht, s. oben p. 171 f. entwickelt. — Silvestre de Sacy zu Saintecroix Recherches etc. p. 180 sq. leitet den Namen Athor ab von Horus mit dem privativen ατ, vor einer Adspiration αϑ, und sagt, er bedeute die Zeit der Abwesenheit des Horus, d. i. der Sonne, Nacht, Winter.

falls; also sind sie Ein Wesen. Isis aber ist identisch mit Ceres-Proserpina; also ist auch Proserpina in das Wesen der Athor aufgenommen oder vielmehr das Grundwesen selber. Aber wir haben auch noch bestimmtere Beweise. Porphyrius (de Abstin. IV. p. 352. Rhoer.) sagt, der Name Pherephatta komme vom Nähren (φέρβειν oder Tragen, φέρειν, nach Vossius) der Waldtaube her. Auch weiheten die Priesterinnen der Maja, der Persephatta, die Waldtaube. Maja und Persephone sey Eins, weil diese eben Amme und Nährerin sey; denn sie sey eine Erdgöttin, und Ceres sey Eins mit ihr. Athor ist aber auch eine Taubennährerin, wie die Münzen von Athribis zeigen; also Maja, Nährerin, Amme; Aphrodite, die den Wassern angehört: also nicht blofs Nährerin aus der Erde, sondern Mutter der Welt aus der feuchten Tiefe. Und damit befinden wir uns auch auf Indischem Grund und Boden, wo Maja das Princip alles realen Daseyns ist, Weltmutter, Mutter aller erschaffenen Wesen. Dorther ist auch Dionysus, der Schöpfer und Herr der bunten Sinnenwelt. Er stammt aus Nysa (Nischadabura), der Nachtstadt [75]). Griechische Dichter versetzen auch die Proserpina nach Nysa, und auch Aegypten hatte seine Nachtstadt, die Stadt der Athor. Persephone aber ist des mystischen Dionysus Mutter. Sie ist auch Mutter der ersten Diana und durch sie Aeltermutter des Eros [76]). Also der grofse Vereiniger der Weltelemente ist aus ihrem Geschlecht, und aus ihr, der Dunkelen, geht Artemis-Luna hervor. Sie ist selbst die Erstgeborene. Obwohl Nacht und aus Nacht, ist sie doch auch Licht und Führerin der Lichter des Himmels. Die

75) S. v. Hammer in den Wiener Jahrbb. 1820. Bd. X. pag. 222. in Beziehung auf die Persische Religion.

76) Cic. de N. D. III. 23. p. 617. ib. Cr. Procl. in Plat. Cratyl. pag. 109. Boiss.

Planeten sind ja ihre Hunde (Porphyr. Vit. Pythag. p. 42.) d. i. ihre Diener; sie ist Gespielin der Horen (Orph. Hymn. XXIX. 9.), auch die Parcen sind ihr zugesellt und die Grazien, wenn sie sie zur Lust des Vaters Zeus und der Mutter wieder zum Lichte heraufführen (ib. XLIII. 7 f.). Hier ist sie wieder als die Auf- und Untergehende genommen, als Saamenkorn u. s. w. Dafs Athor aber auch als Saamenkorn genommen wurde, dafür spricht auch das, dafs das Saatfest der Thesmophorien in Griechenland gerade im Aegyptischen Monat Athyr, im Monat der Athor, begangen ward [77]). Proserpina, sahen wir, ist auch Mond, auch im höchsten Sinne, wie diefs von der Minerva galt. Dadurch wird diese Persephone wieder zur Lichtbringerin erster Ordnung. Dafs die Griechische Pasiphaë auch nicht blofs als der irdische Mond betrachtet werden mufs, ist daraus zu ersehen, dafs sie zu Thalamä in Laconien, wo sie ein Orakel hatte, Mutter des Ammon hiefs (Plut. Agis et Cleomen. c. 9. p. 799. B.) und Tochter des Atlas. Als diese ist sie aber wieder Maja, ist Gebärerin der Sonne, wie Isis-Neith zu Sais, oder vielmehr Neith-Isis selber; aber doch auch Pasiphaë, die Allleuchtende, auch die Buhlerin mit allen Rindern, mit allen Monden, mit allen Zeiten. Nun sehen wir, warum auch die reine Jungfrau Minerva, die unbefleckte erste Flamme, mit den Stieren umgeht und Ταυροπόλος heifst. Das ist kein irdisches Buhlen, das ist eine himmlische Lust. Aus dem ersten Lichte kommen alle Lichter, der strahlende Ammon nach dem Dunkel, der Planeten Zahl, die nun ihre Hunde sind, der Mond und die Monate und Zeiten, d. h. alle

77) Plut. de Isid. p. 378. E. p. 549. Wytt. Eine etwas abweichende Ansicht giebt Welcker in der Zeitschr. I. 1. p. 20. Vgl. auch Plut. Sylla p. 463. B. c. 17. ib. Leopold. Clem. Alex. Strom. V. p. 671. Pott. Macrob. Saturn. I. 19. Plut. de Isid. pag. 502. W. und Herodot. II. 41.

Kühe. Darum werden die Kühe in den Fluſs der Isis versenkt, darum stürzt der Sonnenheld Hercules die Rinder in die Quelle der Persephone hinab. Aber der Stier lodert am Feste der Isis in Flammen auf. So fallen der ewigen Isis-Persephone alle Rinder, alle Zeiten und Alle, die im Zeitlichen leben [78]), unwiderruflich zu, in den Wellen des Wassers, wie in des Feuers Flamme. Aber aus dem dunkeln Grunde webet Maja-Persephatta immer wieder neue Leiber; aus dem verwesten Stiere flog die Biene auf, ein Zeichen der Fortdauer der Seele, ein Thier, das die Rückkehr liebt, und an die Rückkehr durch die Sonnenbahn zu unserm wahren Vaterlande erinnert. Darum ist Proserpina auch Melitodes, und die eingeweihten Frauen heiſsen selbst Bienen, Melissen [79]).

§. 22.
Fortsetzung.

Alle diese Sätze weisen uns in die Stadt des Ammon, nach Thebe, zurück. Da gieng eine Reihe von Göttern aus einem weiblich gedachten ersten Wesen aus (Isis): Juppiter Ammon, Osiris, Horus; d. h. es offenbarte sich zuerst als Ammon-Juppiter, dann als Osiris-Dionysus, weiter als Horus-Apollo. Daher heiſst Isis-Persephone einmal Juppiters Mutter, dann seine Tochter, und zugleich auch sein Weib, und Dionysus ist zu Dodona als Juppiter-Pluto Gatte der Dione, oder als Juppiter-Silenus, woraus denn die ganze Theorie von Liber und

78) Stier und Kuh als Bild der Materie und Zeugung zu gebrauchen, berechtigt uns theils das Bisherige, theils Hermias zu Plato's Phädrus, welcher sagt: γενέσεως σύμβολον ὁ ταῦρος. Vgl. Porphyr. de antr. Nymph. c. 17. p. 108. ed. Van Goens. Eustath. ad Odyss. I. 25. p. 13. l. 50. Bas.

79) Valcken. ad Theocr. Adoniaz. 94. Schol. Pind. Pyth. IV. 106. Porph. l. c. c. 18.

Libera deutlich wird, wie beide in den Bacchischen Mysterien heifsen. Nun verstehen wir auch den Sinn jener Orphischen Kosmogonien. Nach der des Hellanicus (Damascius l. c.) geht der erste erscheinende Gott (Hercules, Chronos) aus dunkeln Gründen auf als Schlange mit dem Antlitz eines Gottes, mit Widder- Stier- Löwen- und Schlangenköpfen. Der Thierkreis als Sonnenbahn giebt die Bilder her, worunter die Gottheit in der Zeit erscheint. Die Sonne ist in diesem System die herrlichste Offenbarung der Gottheit. Darum stofsen wir in jedem Mythenkreise auf dieses Bild und die damit verbundenen Zeichen, und daher entlehnt auch die ganze Heroenfabel, in Aegypten wie in Griechenland, ihre Farben. Juppiter, der Vater Ammon im Aufgang und Widderzeichen, sendet einen Sohn nach dem andern, um die Bahn durch alle Zeichen zu durchlaufen, Osiris, Horus, Hercules u. A.

Persephone (Περσεφόνη) gehört aber dennoch nicht ursprünglich nach Aegypten; das heifst, dieser Name ist nicht ursprünglich von dort her, und somit zugleich die Hauptwurzel dieses ganzen Begriffs. Perses und Persiden in mehrerer Zahl ziehen aus Colchis her vom Pontus nach Griechenland hinüber. Herodotus aber (IV. 54.) sagt uns bestimmt, dafs die Perser selber den Perseus für einen Assyrer erklärten, ihn, der so viel mit dem Todtenkönig oder dessen Abbilde Polydectes und mit den dunkeln Mächten (wozu auch die Perside Hecate gehört) zu thun hat. Sicherer ist noch das, was oben (p 234 ff) über jene Urania, Mylitta, Alitta und Mitra-Persephone auseinandergesetzt ist. Ueber den Ursprung des Perseus in Persien (Bersin eigentlich, der Begründer des Feuerdienstes) und sein Verhältnifs zu dem Mithras sehe man die Bemerkungen, die von Hammer im IX. Bande der Wiener Jahrbücher

1820. p. 18 ff. aus orientalischen Quellen mit Zuziehung Lateinischer und Griechischer Schriftsteller gemacht hat.

§. 23.

Die Epiphanie der Ceres; Materie und Geist oder der ewige Krieg zu Eleusis.

Nach Athen kam Ceres mit dem Saatkorne (nach Apollod. III. 14. 7.) unter der Regierung des Pandion, oder (nach der Parischen Chronik Epoch. 12.) unter dem Erechtheus [80]. Wir halten uns aber vorzüglich an den Homerischen Hymnus auf Ceres, auf dessen genaues Studium wir den Leser verweisen müssen. Es ist dieser Hymnus zugleich nach Visconti (Millin Peint. d. Vases ant. T. II. pl. 32. vergl. dess. Galerie mythol. nr. 219.) ein wahrer Commentar über die berühmte Poniatowskische Vase, deren Vorderseite auch auf der XIII. Tafel der Abb. zur S. u. M. vorgestellt ist [81]), und worüber die Erkl. p. 49 sq. nachgelesen werden kann. Eine ausführliche Erklärung haben wir in Welckers Bearbeitung von Zoëga's Römischen Basreliefs zu erwarten.

§. 24.

Epiphanie der Ceres.

Der Mittelpunct des Homerischen Hymnus ist die Epiphanie der Ceres, oder der Moment, wo die Göttin sich der Frau des Celeus, der Metanira, zu erkennen giebt. Liebend hatte Ceres den Knaben der Me-

80) S. aufserdem noch Apollod. I. 5. Paus. Att. c. 14 sqq. Ovid. Metam. V. 438 sqq. Fast. IV. 401. Hygin. Fab. 147. und die Ausleger dieser Stellen.

81) Die Kehrseite ist abgebildet ebd. Tab. XIV. und wir haben darüber oben p. 697 f. das Nöthige beigebracht. Ueber andere Kunstwerke mit Bezug auf Ceres und Triptolemus s. Welcker Zeitschr. I. 1. p. 111 sqq.; über Kunstwerke mit dem Raube der Kora aber s. ebd. p. 25 sqq. p. 65 sqq. nebst der Kupfertafel dazu I. nr. 1.

tanira, den Demophon, in ihre Arme genommen (vs. 230 ff.); aber das war die Liebe einer Göttin. Unsterblich sollte der Knabe werden; darum reichte sie ihm keine materielle Kost. Eine Göttersalbe kräftigt ihn, und der Hauch des Götterodems ist seine Nahrung am Tage. Nachts aber stärkt sie ihn in der Feuerflamme. Hier haben wir wieder jene Feuerläuterung, von der schon beim Hercules und bei den Bacchischen Weihen die Rede war [82]). Ceres thut hier, was die Mutter des Achilles that, welche auch durch des Feuers Gluth ihrem Sohne die Unsterblichkeit verleihen wollte. Aber wie Achilles nicht ganz unsterblich werden konnte, so ward auch Demophon der göttlichen Natur verlustig durch den Kleinmuth der Mutter. Sie sieht das Kind wundersam gedeihen; aber ihre Neugier treibt sie, auch das Verborgene zu sehen, und da sie nun das Schreckhafte siehet, da glaubt sie der Göttin doch nicht ganz, und die laute Klage der fürchtenden Mutter beraubt den Sohn unsterblicher Herrlichkeit. Mit Unwillen nimmt die Göttin den zum Gott bestimmten Knaben aus dem läuternden Feuer, und legt ihn auf den Boden. Nun gehört er wieder der Erde an (vs. 242—255.). Die liebende Wärterin wird zur strafenden Gottheit. Es fällt die Hülle von ihren Gliedern, sie erscheint in ihrer Herrlichkeit, sie straft, aber sie klagt zugleich (vs. 256—274.). Unsterblichkeit und ewige Jugend ist dem Demophon durch die Thorheit der Mutter verloren; aber unsterbliche Ehre soll ihm bleiben, weil er in den Armen der Gottheit geruhet. Sie spricht Vs. 265—267:

Drum mit den Jahreszeiten, nach rollender Jahre
Vollendung,

82) Ueber die Begriffe der Alten von dieser Feuerläuterung s. Etymol. M. v. λέπτυνις p. 560. l. 52. Schol. Lycophr. 49. Eustath. ad Iliad. I. p. 32. Plut. de fac. in orb. lun. p. 943. D. p. 819. Wytt.

Werden ihm Krieg und entsetzliche Schlacht die
Eleusischen Kinder
Unter einander erregen auf immerwährende
Zeiten [83]).

Das ist also kein ordinärer Krieg, sondern ein ewiger Krieg, der mit dem Umlaufe der Jahreszeiten geführt werden soll. Diefs ist allegorische Sprache der Prophezeiung. Krieg und Schlacht ist genannt für Festkampf und Jahresspiel; darin soll die unsterbliche Ehre des Demophon bestehen, aber in Spielen von sehr ernsthafter Bedeutung. Solche Krieger sollen die Kinder von Eleusis künftig seyn. Darum heifsen die Priester von Eleusis Kriegliebende (φιλοπόλεμοι: Porphyr. ap. Procl. ad Plat. Tim. p. 51.) und zugleich Weisheitliebende (φιλόσοφοι); beides erklärt Jamblichus so: der Krieg ist die Fähigkeit und Kraft, das unordentliche, verwirrte und materielle Wesen mit der Wurzel auszurotten; die Weisheit aber ist das Immaterielle, und vom Sinnlichen sich losreissende Denken [84]).

§. 25.

Fortsetzung.

Die Stelle des Porphyrius scheint anzudeuten, dafs er unsern Hymnus kannte. Dafs der Hymnus seinem Grundstoffe nach uralt sey, ist jetzt so gut als allgemein anerkannt, und in der neuesten Zeit von Welcker (Zeitschr.

83) Diese Uebersetzung ist nach der Lesart der Handschrift gemacht. Die Ansichten der Gelehrten über diese vielbestrittenen Verse s. in den Ausgaben von Ruhnken, Ilgen, Matthiä, Hermann und Sickler. Die Meisten suchen eine historische Notiz von einem bestimmten Kriege darin; Einige halten die Stelle für eingeschoben, Einige für lückenhaft; Andere für verdorben.

84) Silvestre de Sacy zu Saintecroix Recherches etc. T. I. p. 427 sq. und pag. 470 sq. ed. 2. will die höhere Bedeutung jener Worte nicht anerkennen, weil sie von Neuplatonikern herrühre.

I. 1. p. 6.) und Sickler (Hymn. auf Demeter p. 51 ff. und p. 69.) entschieden ausgesprochen und ausgeführt worden. — Porphyrius, Jamblichus und Proclus haben ganz richtig gesehen. Der Krieg ist ihnen der Kampf des Geistes mit dem Fleische, der Vernunft mit der Sinnlichkeit. Und nichts Anderes ist der Krieg im Hymnus. Die Entziehung der materiellen Kost, die Feuerläuterung, die Göttersalbe und der Götterodem sollten den Knaben zum Gott machen. Er wäre es auch ohne die Kurzsichtigkeit und Zagheit der Mutter geworden. Hier ist Materie und Geist im Kampfe, und dieſsmal zum Nachtheile des Geistes. Doch es ist ja die Cerealische Religion überhaupt eine Religion des Kampfes, die uns allenthalben den Gegensatz von Erdkindern und Sonnenkindern in einer Reihe von Mythen vor Augen stellt. Allein wir können auch noch einige bestimmte Beweise liefern.

Bei den Pheneaten in Arcadien legte am Jahresfeste der Eleusinischen Ceres ein Priester die in einem steinernen Behältnisse verwahrte Maske der Ceres an, und schlug mit Stäben auf eine vorgeschriebene Weise die ἐπιχθονίους, die, welche auf der Erde leben. Der Priester mit der Ceresmaske ist Ceres selber hier, die die Irdischen, die Menschen, schlägt. Hier haben wir also eine Scenerie am Festtage einer Eleusinischen Ceres, wodurch der Streit der Gottheit mit den Kindern der Erde versinnlicht wird (Paus. VIII. 15.). Und in Eleusis selbst war es gewiſs nicht anders gemeint.

Zu Paprémis, in Aegypten, wuſste man auch von symbolischem Krieg an den Tempeln. Dabei erzählten die Priester einen ἱερὸς λόγος, mit absichtlich gewähltem doppelsinnigem Ausdrucke [85]), welches überhaupt

85) Wie Valckenaer zu dieser Stelle (Herodot. II. 63 sq.) erwiesen hat. S. dagegen Hermann in den Homer. Briefen p. 1 ff.

Sitte der Schriftsteller von alterthümlicher Denkart ist. Auf jeden Fall ist hier wieder ein Gott, der die Menschen schlägt, und Festkämpfe zur Erinnerung an das erste Schlagen.

In der Stelle des Hymnus nun hat der Ausdruck der Weissagung ganz Ton und Farbe alter priesterlicher Sprache. Das Sterbliche widerstreitet dem Unsterblichen, Jahresspiele versinnlichen uns den Streit, sie zeigen uns den harten Krieg zwischen Materie und Geist. Allegorie ist besonders auch in den Namen der alten Priester- und Königsgeschlechter, zumal wenn von doppelten Namen Einer Person die Rede ist. So ist der Ades-Polydectes in unserm Hymnus sehr bedeutsam, so wie der Name Triptolemus. Man deutet ihn als den Stifter des dreimaligen Pflügens, als den Bearbeiter der Gerste (ὁ τρίψας τὰς οὐλάς; Cornut. de N. D. c. 28. pag. 209. Gal.). Allein sein Name kann auch den Mann jenes Kampfes bedeuten sollen, so daſs er der im Kriege Erfahrene und Geprüfte (ὁ τετριμμένος ἐν πτολέμοις) sey; denn das Vielsinnige ist eben die Art dieser Priestersprache. Nach Sickler ist Triptolemus מְרִיפְּ־תְלֵמ־עֹז, die Furchen aufreissende Kraft (Hymn. auf Demeter p. 115 ff.). Auch der in diesem Mythenkreise vorkommende Name Demophon ist bedeutsam [86]). Er ist ein Demophoon, ein Volkswürger, denn es sollen ewige Kriege und Schlachten ihm zum Gedächtniſs kommen. Daſs er schon vor der Prophezeiung der Göttin so hieſs, ist keine Einwendung, die uns zu einer andern Erklärung stimmen müſste; denn von

86) Sicklers Erklärung (l. c. p. 121.) ist דְמַה־עְפּוֹ־אוֹן, die Erdgewächskraft. Nach Welcker (Zeitschr. I. 1. p. 129.) heiſst er der Opfernde von δημός, das Fett, in welches das Opferfleisch gewickelt wurde, und φάειν, φαύειν, leuchten, brennen.

dieser Anticipation bedeutender Namen sind die Werke der Alten (auch das alte Testament) voll. Das sind **typische** Namen und solch ein **typischer** Heros ist auch Demophoon. Er ward von der Göttin im Feuer geläutert, und mufste doch wieder zur Erde zurück. In ihm ist der Zwiespalt zwischen Himmel und Erde offenbart, von diesem Zwiespalt soll er auf ewige Zeiten das Vorbild seyn. Wie er gefallen aus der Göttin Händen und aus der läuternden Flamme, so sollen auch **alle** Eleusinier, wenn sie auch der irdischen Natur mit ihrem Leibe den Tribut bezahlen, doch dem Geiste nach, der ein Theil der Gottheit ist, durch Läuterung und unsterbliches Wesen hinaufstreben zum Orte der Götter. Darum liefsen sich auch die Dioscuren und Hercules, der strebende Göttersohn, der in Flammen zum Sitze des Vaters zurückkehrt, vor dem Anfange ihres Heldenlaufes vom Triptolemus die Eleusinischen Weihen geben.

Auch der Name der **Ceres Deo** (Δηώ) ist gewifs bedeutsam. Ob aber in ihm der Begriff des **Brennens** (δαΐειν) oder des **Findens** (δήειν Odyss. XI. 115.) oder ein anderer liegt, wird wohl ungewifs bleiben [87].

Wie die **Deo**, so sollte auch die **Daïra**, Daira (Δάειρα, Δαῖρα) von dem Feuer oder von den Fackeln ihren Namen haben. Nach der gewöhnlichsten Meinung war **Proserpina** damit bezeichnet. Andere verstanden die Venus, wieder Andere die Juno, Andere die Ceres selbst darunter. Pherecydes erklärte die Daïra für eine Schwester der Styx, für die feuchte Natur und daher der Ceres feindselig (Pherecyd. Fragmm. p. 215). Mit dem Begriff der **feuchten Natur** stimmt der Name einer

87) S. Villoison Eclaircissemens zu Saintecroix T. II. p. 204 sq. sec. ed. Payne Knight Symbolical Langnage §. 36. p. 26. Sickler (Hymn. an Demeter p. 112.) leitet den Namen von דָּוָה, **Sucht**, **Trauer**. Vgl. auch Welcker l. c. p. 122 f. not. 39.

Tochter des Oceanus Daïra, mit welcher Hermes den Heros Eleusis erzeugt haben soll (Paus. I. 38. 7.), überein. Aber Daïra hiefs auch wirklich die Proserpina in den Attischen Mysterien, und ein in ihre Geheimnisse Eingeweihter hiefs Δαειρίτης [88]). Apollonius (Argon. III. 847. ib. Schol.) nennt die Proserpina als Daïra auch μουνογένεια, die Eingeborene. So heifst sie, sagt Plutarchus (de fac. in orb. lun. p. 943 c. p. 818. Wytt.), weil sie den bessern Theil des Menschen ablöset von dem geringern, und ihn zur Einheit führet. Das wollte nach dem Hymnus Ceres durch das Feuer erzielen: sie wollte erst Leib und Geist in Eins verschmelzen, und da ihr diefs nicht gelang, so giebt sie die Lehre von dem Kampf und von dem Losreissen des Geistes vom Leibe. Als diese ist sie selber Daïra, die Führerin zur Einheit durch Feuer, wie sie denn beim Orphiker (H. XL. 16.) auch μουνογενής heifst. Deutlich aber (um bei dem Ideenkreise des Hymnus zu bleiben) tritt besonders der Gedanke hervor, dafs der Erdgeborne vermöge seines irdischen Wesens dem Himmlischen widerstrebt, oder dafs er aus Zagheit dahinten bleibt, und sich nicht losreissen möchte vom Leiblichen. Diesen Kleinmuth hatte Metanira gezeigt. In den Mysterien wurden auch die Prüfungen und Läuterungen der Seelen und ihre Leiden den Eingeweihten dramatisch vor Augen gestellt, aber auch die Leiden der Dämonen und jener Gottheiten selbst, von denen man glaubte, dafs sie am Loose der Sterblichen nähern Antheil genommen, wie Dionysus und Ceres namentlich. Die Letztere namentlich hatte auch den Namen Ἀχαία von der Trauer (ἄχος) [89]). Darauf

88) Pollux I. 35. vgl. Hesych. s. v. Δάειρα ib. intt.

89) Herodot. V. 6. ib. Wess. add. Bekker. Anecdd. Grr. p. 473. Lex. Gudianum p. 98, 50. Sturz. — Sickler (Hymn. an Demet. p. 61.) erklärt die Achäische Ceres auch als אָחִיָּה, die Wehklagende.

spielt ganz deutlich der Hymnus (v. 480 sqq.) an. Die Leiden der Abgeschiedenen sollen die Eingeweihten nicht bejammern, denn die Leiden der Götter sind die gröſsern Leiden. Damit stimmt der Satz der Resignation zusammen (v. 147 f.): „In der Götter Schickung müssen wir uns, obwohl widerstrebend, fügen, weil diese viel mächtiger sind.« Aber nicht nur Resignation lehren die Weihen, auch Trost und Seeligkeit gewähren sie [90]).

Für das Loos der Abgeschiedenen war auch Hecate wichtig. Von der Höhle der Hecate im Monde, wo die schon zu Dämonen gewordenen Seelen Strafe leiden für das von ihnen gethane Böse (Plut. de fac. in orb. lun. p. 943 sq. p. 819 sq. Wytt.), sagt zwar der Hymnus nichts: aber Hecate erscheint doch zweimal in demselben (vs. 25. 51 ff. und vs. 438 ff. vgl. Welcker l. c. p. 13.), und sie paſst auch zur Proserpina in jeder Hinsicht.

Die Lehre von dem doppelten Loose der Abgeschiedenen liegt also in dem Homerischen Hymnus deutlich am Tage, sammt dem Satze von den Prüfungen und Läuterungen der Seelen und von dem Ausscheiden des irdischen Stoffes durch Feuer. Finden wir gleich diese Ideen bei Philosophen, so sind sie doch Glaubensartikel alter Priesterlehre (Plut. l. c.). Die hinaufgeläuterten Seelen sind dem Athener nach Anleitung der Geheimlehre Heroen, wie der Liebling der groſsen Göttin, Jasion, wie Triptolemus, Demophon, Echetlus, Buzyges, die Stifter bürgerlicher und religiöser Cultur, welche den Ackerbau und die Liebe zum vaterländischen Boden gelehrt hat-

Das ist sie esoterisch den Eingeweihten, die an den Kummer der suchenden Mutter und an das tadelhafte Klagen der sinnlichen Menschen dachten.

90) S. vs. 485 ff. vgl. mit Sophocl. ap. Plut. de aud. poët. p. 21. F. p. 81. Wytt. ib. Wytt. T. VI. 1. p. 220 sq. Auch Krebs zu dieser Stelle p. 159 sq. seiner Ausg.

ten. Eigenthum macht Wehre nöthig. Die Sichel reckt sich zum Schwerte aus, und mit den guten Gaben der Ceres zieht auch neue Sorge ein. Der Pflugmann Echetlus ist auch der Streiter, seine Waffe ist die Pflugschar. Darum schlägt auch Ceres die Bewohner der Erde, darum heifsen auch die Todten Demetrier, und darum ist auch die furchtbare Persephone der Ceres Tochter. Die in die Erde graben, müssen zur Erde zurück; Tod und Verwesung ist ihr Loos. Das ist ein Gesetz aus der finstern Tiefe, unwandelbar wie der Styx, bei welchem Ceres schwört, da sie das Gebot der Natur über den Knaben ausspricht. Aber stirbt auch sein Leib, so soll ihm doch unsterbliche Ehre werden. Kampfspiele werden ihm gefeiert mit dem Jahreswechsel. Es ist ein ewiger Krieg, ein Krieg unter dem Schutze der Heroen. Eine Hauptidee liegt allen diesen Heroenreligionen unter. Alle Begriffe daher, die wir z. B mit der als Waffe gebrauchten Pflugschar des Heros Echetlus verbinden müssen, gelten auch von der Hippe oder dem Sichelmesser des Perseus. Er ist der Göttersohn, zwischen Licht und Finsternifs gestellt. Mit seinem Messer würgt er die Ausgeburt der Finsternifs, die Ungeheuer der Wüste und des wüsten winterlichen Dunkels. Es ist der Dolch, womit nach dem Zendgesetz der Persische Landmann die Erde spaltet, und womit man in Vorderasien den Erdstier schlachtet. Es ist die Sichel, unter der die reife Aerndte fällt, und die Sichel, womit im Vaterlande des Perseus die alten Priesterinnen den müden Jahresstier im Tempel der Ceres und Proserpina würgen. Sichel oder Dolch — immer bleibt es das Bild des Schneidens und Trennens, der Aehre von der mütterlichen Erde, des Leibes von der Seele. Als Goldschwert leuchtet es in der Finsternifs, und scheidet Materie und Geist. Darum ist Ceres in dem Hymnus (v. 4.), dessen Thema und Mittelpunct diese Lehre von Saat und Aernte, von

Krieg und Tod ist, χρυσάορος, Führerin des goldenen Schwertes, oder der goldenen Sichel. Dieses Bild führt uns wieder auf die fruchtbaren, durch alle Religionen durchgreifenden Gebräuche des Stierkampfes und Stieropfers. Sie gehören auch in die Eleusinien. Davon wird uns ein kurzer Ueberblick von dem überzeugen, was uns die Alten von Eleusinischen Spielen melden.

§. 26.

Stierkämpfe.

Diese Spiele sind von den eigentlichen Eleusinien abzusondern [91]). Sie fielen an deren Ende, und waren eigentlich Leichenspiele [92]). Nach Aristides (Eleusin. p. 257 Jebb.) bestand der Preis in Früchten, „weil die Menschen versuchen wollten, wie viel sie durch die milde, bessere Nahrung an Stärke gewonnen hätten“ Dafs aber die Spiele am Schlusse der Eleusinien wirklich Stierkämpfe waren, sehen wir deutlich aus Artemidorus (Oneirocrit. 8.), der neben den Kämpfen der Knaben mit Stieren zu Ephesus auch die der Athenischen Knaben bei den Schauspielen mit dem Jahreswechsel erwähnt. Wenn zu Nysa in Carien Epheben den Stier der Proserpina und dem Pluto in die Charonische Höhle schleppen, so müssen wir an die innere Verwandtschaft beider Gottheiten denken, und es mufs uns klar werden, dafs der Stier zu Nysa und der Dionysische Stier, wie dem Bacchus-Pluto und der Proserpina-Pasiphaë, so auch der Diana zugehört. Uebrigens mögen auch wohl jene Spiele zu

91) S. Meursii Eleusin. c. 28. Saintecroix Recherches sur les myst. du Paganisme I. p. 337 sec. ed.

92) S. die Parische Chronik ep. 17. p. 7. ed. Wagn. Helladius p. 18. ed. Meurs. Meletemm. e disc. antiq. I. p. 5. ib. Schol. Ms. Aristid.

Ephesus nicht namentlich der Artemis, sondern der Ceres oder Proserpina geweiht gewesen seyn, deren Cultus aus einer der Mutterstädte der Vorderasiatischen Colonien, aus Athen, dahin kam [93]). Ob übrigens jene Spiele an den grofsen oder kleinen Eleusinien gehalten worden, ist nicht entschieden; aber dafs sie tellurischen Gottheiten zu Ehren gehalten wurden, ergiebt sich aus Allem, was wir von Gebräuchen ähnlicher Art wissen. Auch zu Rom finden wir Spuren religiöser Stierkämpfe (Liv. XXXIX. 22. Spanh. de Usu et Pr. Num. II. p. 157.). Die Kämpfe waren an verschiedenen Orten von verschiedener Art. Bald war der Kämpfer zu Pferd, bald zu Fufs, bald bekleidet, bald nackt; bald sollte der Stier bei den Hörnern zur Erde niedergezogen, bald ein Rind auf den Schultern weggetragen werden. Wo sich auch diese Kämpfe finden, immer sind sie aus alter Vorzeit her, und alle von symbolischer Bedeutung, alle mit näherer oder entfernterer Beziehung auf die Cerealischen Religionen. Festspiele, wie zu Chemmis, Ephesus, Larissa, (Artemidor. l. c.), Eleusis, erhielten mit der Erinnerung an die Wohlthaten des Ackerbaues den Ruhm der Cerealischen Heroen, jener Ackerbauer, Stierbändiger und Stieropferer, im Gedächtnifs der Völker. Die Nachrichten davon, und viele Umstände der Gründung wie der Feier, weisen uns auch hier wieder in das Morgenland zurück, und namentlich nach Persien und zum Mithras; aber auch nach Nordindien, wo wir gleichfalls Stierkämpfe finden, und nach Aegypten. Unter Krieg und Kampf hatten die Götter selbst das Saamenkorn der Früchte und der Lehre gebracht, und so ist auch Stärke und Mannheit die erste Pflicht der Besten im Lande; sie müssen die schweren Stierkämpfe üben, das stärkste Thier

93) Strabo XIV. p. 938. Herodot. VI. 16. Diog. Laërt. IX. 43. coll. 34 Corsini Fasti Att. Diss. XIII. p. 341.

des Feldes unter das Joch beugen lernen, aber auch der Gottheit am Altar niederbeugen, zum Zeichen, wie immer das Sterbliche, auch das Stärkste, unter den stärkern Göttern fällt. So zu Eleusis. Die Mystagogen dort heissen Kriegliebende (φιλοπτόλεμοι). Kampf verherrlicht die grofsen Göttinnen, Festspiele erhalten das Andenken der ersten Pflanzer. Die Eleusinische Ceres bringt mit der Sichel das Schwert, oder vielmehr: Schwert und Sichel sind Eins in ihren Händen. Der Kampf der grossen Göttinnen zu Eleusis ist unter allen Griechischen der erste. Der Kampf ist aber auch ein Streben nach Weisheit, und die Eleusinier sind Weisheitsliebende, wie sie auch heifsen.

§. 27.

Namen und Beinamen der Ceres und Proserpina.

a) Der Ceres.

Wir heben aus der grofsen Anzahl von Namen und Etymologien derselben nur diejenigen aus, worin irgend eine Seite des wahren Begriffs richtig aufgefafst ist. Ein Verdienst, das vielen Namendeutungen der Alten zugestanden werden mufs, selbst wenn sie auch nicht den wahren Ursprung der Götternamen geben. Zuvor aber bemerken wir erstlich: Ceres und Proserpina haben in Begriff und Namen einen gemeinschaftlichen Besitz; z. B. Ceres wird bekanntlich für Erde genommen, aber beim Varro (ap. Augustin. de C. D. VII. 24.) heifst auch die Erde, tellus, bestimmt Proserpina [94]). Zweitens: die Alten, Griechen und Römer, wufsten den Ursprung und die erste Bedeutung einiger dieser Namen und zwar der Hauptnamen offenbar selbst nicht mehr, weil dieselben zum Theil aus den Sprachen des Orients, und zwar aus

94) Vgl. Muncker ad Hygin. p. 635. Spanh. ad Callim. H. in Cer. 133.

früher Vorzeit, herstammten. Der Stoiker beim Cicero (de N. D. II. 26. fin. ib. Cr.) sagt, der Name Demeter bedeutet Mutter Erde (γῆ μήτηρ) [95]). Bei Diodorus (I. 12. p. 16. Wess.) wird diese Erklärung mit einem Orphischen Verse belegt. Das Dorische δᾶ für γῆ liegt allerdings nahe. Δώς heifst sie im Homerischen Hymnus (v. 122.), wo aber Schäfer den bekannteren Namen Δηώ giebt, Ruhnken Δωρίς, Geberin, vorschlägt, wie sie auch wirklich hiefs (Etymol. M. p. 293.). Ihr Name Δαμία kann Göttin der Gemeine und Einspannerin bedeuten [96]). Der Name ist Griechisch, der Begriff der Nährerin alles Volks gehört schon der Isis an. Als diese hiefs Ceres auch κουροτρόφος in den Attischen Religionen, und in den Hymnen noch dazu ἀνησιδώρα [97]). Im Tempeldienste war wirklich Ceres und Erde oft Eins; oft aber trennte der Volksglaube wieder, was ursprünglich verbunden war, und erkennt zwei Mütter des Getreides an, Tellus und Ceres (Ovid. Fast. I 674.); und so wie Proserpina selbst als Erde vorkommt, so auch Vesta (s. oben p. 436.). Wechselten nun auch diese Personen hie und da ihre Rollen, so blieb doch einer jeden ihr Eigenthümliches, das bald feiner, bald gröber aufgefafst wurde. So nannten die Stoiker die Ceres den Odem der Erde, die Proserpina den Odem der Früchte. Plotinus (IV. 4. p. 419.) sagt tiefsinnig und scharf bestimmend: „Vesta ist der Erdgeist, Ceres die Erdseele.“ Auch in dem Epitheton der Ceres, ὀμπνία (alma), treffen

95) Sicklers Erklärung (Erdlicht) s. im Hymnus an Demeter p. 7:. Vgl. Saintecroix l. c. I. p. 144. sec. ed. ib. Silv. de Sacy.

96) S. oben p. 728 f. Vgl. Welckers Zeitschr. I. p. 130. Hüllmann de origine Damii, Bonnae 1818. p. 13 sq.

97) Procl. in Tim. p. 238 sqq. Plutarch. Sympos. Qu. IX. 14. 4. p. 745. A. p. 1078. Wytt. Pausan. I. 31. 2. Herodot. Vita Homeri c. 30. — Ueber den Priesternamen κουροτρόφος s. Pollux Onom. I. 1. sect. 35. ib. Hemst. und Welcker l. c. p. 125.

die Begriffe Nährerin, Mutter, nährende Feuchtigkeit und Erde zusammen. Aus dem Stammworte, ὄπω, ist ohne Zweifel auch die Ops der Italischen Religionen herzuleiten, deren Begriff ganz dem der Ompnia entspricht. Auch οὐλώ und ἰουλώ, von οὖλος und ἴουλος, die Garbe, heifst sie [98]), und ἀλωάς von der Tenne, so wie eines ihrer Feste ἀλῶα [99]); auch den Namen Aletria (die Müllerin) hatte sie, und mehrere ähnliche, in Beziehung auf die Wohlthat des Ackerbaues. In Beziehung auf die Viehzucht hiefs sie (beim Hesych. T. II. p 848 Alb.) Παμπανώ, die Allweiderin, Hirtin aller Thiere. Als Bringerin der Schaafe (μαλοφόρος) wurde sie bei den Megarern verehrt (Pausan. Att. 44. 4.). Mit der Proserpina hatte sie den Namen Erhalterin (σώτειρα) gemein [100]). Zu Sparta hiefs Proserpina auch φλοιά, die Ueberströmende, die Fruchtbare, wie Bacchus auch φλοιός oder φλεών (Aelian. V. H. III. 41.) hiefs. Der Name deutet auf Fruchtbringerin aus der feuchten Tiefe. Der von Hesychius nicht erklärte Name der Proserpina χειρογόνια wird von Gerh. Vossius (de Idolol II. 28.) wohl richtig durch Geburtshelferin erklärt; das ist wieder die Lilith oder Ilithyia aus Oberasien, die Urheberin des Lichtes und Lebens. Hier begegnen sich die Begriffe der Proserpina und der Artemis, wie in dem beiden gemeinsamen Beinamen πολύβοια (Vielnährerin: Hesych. in v. vgl. Welcker l. c. p. 111.).

Ueber den Römischen Namen Ceres ist im Alterthume schon viel vermuthet worden. Der Stoiker beim

98) S. die Ausl. z. Athen XIV. p. 363. Schw. Tzetzes z. Lycophr. v. 23. ib. Müller I. p. 314 sq.

99) S. Reiz ad Lucian. T. VIII. p. 199. 516. Bip. T. III. p. 280 sq. Hemst. Philochor. Fragmm. p. 66.

100) S. Spanh. und Beck ad Aristoph. Ran. 380. Liebe Gotha numaria p. 179 sq. Sestini Descrizione degli Stateri antichi p. 47. nebst tab. III.

Cicero (de N. D. II. 26.) leitet ihn kurzweg *a gerendis frugibus* ab [101]). Ganz nahe liegt die Herleitung von dem Etruscischen Cerus, Schöpfer, vom alten *cereare* (creare) schaffen [102]). Nach Schelling (Gotth. v. Samothr. p. 17. p. 63 sq. Not. 48 sq.) ist Ceres wie Kersa von חָרַשׁ, aravit, womit jedoch auch der Begriff des Zaubers verbunden sey.

Auch vom Lichte hat Ceres einen Beinamen, Helegerys (ἑλήγηρυς, Hesych. T. I. p. 658. Alb.), weil die Aehren durch die Sonnenstrahlen gelb werden und altern. Nach Sickler (Hymn. an Demeter p. 72.) bedeutet der Name nach dem Semitischen: das hervorbrechende Licht.

§. 28.

b) Beinamen der Proserpina.

Als Tochter des Zeus heifst sie Kore, als Tochter des Poseidon Despöna. Der Name Persephone gehört in die Ideenreihe des Oberasiatischen Sabäismus. Perse ist die Klare, die Reine, die Würgerin sowohl als die Eröffnerin, wie Perses der Lichtschaffer aus Persien, aber auch der Würger. Wäre nun der zweite Theil des Namens aus dem Aegyptischen Pheneh, ewig, zu erklären (s. oben p. 631 f.), so hätten wir eine unvergängliche Perse, die dem Namen nach, wie erweislich in der That, den Aegyptiern sowohl angehören würde, als den Oberasiaten. Der Grieche schrieb Περσεφόνη,

101) Mehreres siehe bei Gerh. Vossius im Etymol. L. L. Villoison zu Saintecroix Recherches etc. T. II. p. 204 sqq. Ignarra ad Hom. H. in Cer. v. 122.

102) S. Festus XI. p. 237. Scalig. ad Fest. s. v. caerimoniarum p. XXXVI, 15. ed. Scal. Isidor. Origg. VIII. 10. Scal. ad Varron. p. 30 sq. und p. 91 sq.

Φερσεφόνη, Φερσεφόνεια [103]). Den zweiten Namen erklärten Griechische Sprachforscher (Etymol. M. in v.) vom Bringen und vom Todschlag (φέρω und φόνος). Cleanthes der Stoiker deutet: der durch die Früchte hindurchgehende und erlöschende Hauch (Plut. de Is. p. 377. E. p. 545. Wytt.); der Orphiker (H. XXIX. 15 sq.): Bringerin des Lebens und des Todes. Damm (Lex. Hom. p. 2989.) sagt: in dem Namen der Persephone liege der doppelte Begriff des Todes, des natürlichen und des gewaltsamen [104]). Die Alten leiteten schon den Namen Proserpina ab von proserpere: quod sata in lucem proserpant (Arnob. adv. Gent. III. 33. p. 150. Herald. vgl. Cr. zu Cic. de N. D. II. 26 fin.); der Begriff ist richtig, die Ableitung mag falsch seyn, und vielleicht ist, wie Andere wollen, Proserpina nur eine abweichende Schreibung von Persephone. Andere, zwar etymologisch falsche, aber doch nicht ganz werthlose Erklärungen geben die Griechischen Erklärer des Hesiodus (Theog. 911 sq.) und Hesychius (II. p. 1501. Albert.).

Den Namen Persephassa, Phersephassa, Pherephassa nennt Möris (Atticista p. 396. Pierson. ib. annot. vgl. Oudendorp zu Thomas Mag. s. v.) Attisch, im Gegensatz des gewöhnlicheren Persephone. Ihr Tempel zu Athen auf dem Markte hiefs Pherephattion [105]). Der Name ist

103) S. Verheyk ad Antonin. Liberal. p. 293. Porson ad Hom. Odyss. p. 65. 72. ed. Schaefer. Saintecroix Recherches etc. T. II. p 205 sqq.

104) Des Gerh. Vossius gleichfalls im Begriffe richtige, aber in der Etymologie falsche Erklärung (von פְּרִי und סָפַן) s. in seinem Werke de Idolol. II. c. 60. — Dupuis im Einzelnen geistreiche, im Ganzen ungenügende Ansicht s. in seinem Werke Origine de tous les cultes T. VI. 2. p. 307 sqq. vgl. IV. p. 89. 116 sqq. Proserpina ist ihm die nördliche Krone, Ceres die Jungfrau oder Aehrenträgerin am Himmel. Welckers Ansicht in der Zeitschr. u. s. w. I. 1. p. 22. und Note 32. Payne Knight in Inquiry etc. §. 117. p. 90 sq.

105) Hesych. T. II. p. 1501. Demosth. adv. Conon. p. 680. p. 1259. T. II. ed. Reisk.

schwer zu erklären. Porphyrius (de Abstin. IV. p. 352. Rhoer) leitet Pherephatta, nach alten Theologen, von φέρβειν oder φέρειν und φάττα, vom Nähren oder Bringen der Waldtaube; Spanheim (ad Aristoph. Ran. 683. ed. Beck. p. 169.) deutet Phersephaessa als Fackelträgerin. Die Worterklärungen mögen falsch seyn, eine Seite des Begriffs hat jede richtig aufgefafst (vgl. oben p. 787.).

So gewifs ein Lichtbegriff in dieser Gottheit gegeben ist, so ursprünglich ist auch in den Mythen von ihr die Idee des Todes. In der Wurzel φάω liegen beide Bedeutungen (φαίω und φάζω).

Als Todtenkönigin finden wir sie schon beim Homerus und in den übrigen ältern Dichtern der Griechen [106]). Lehrte man auch in den Mysterien ihre ursprüngliche Bedeutung; dem lebenslustigen Griechen war und blieb sie die furchtbare Göttin. Sie ward es auch selbst im Geheimdienste noch in einem andern Sinne, indem sich mit ihr und der Ceres die Idee des Unendlichen verband. Daher denn auch ihr Name αἱ μεγάλαι θεαί, auch blofs τὼ θεώ, ja, wie die Erinnyen, heissen sie wohl auch σεμναὶ θεαί [107]), insofern σεμνός ernsthaft heifst und das Strenge geheimnifsvoller Gottheiten bezeichnet (vgl. noch besonders den Scholiasten zu Aristoph. Thesmophor. v. 231. Mitscherl. ad Hom. H. in Cer. 8. Sickler Hymnus an Demeter p. 70 f.).

106) Hom. Odyss. XI. 385. Iliad. IX. 457. vergl. Hemsth. ad Lucian. Necyom 9. — Eurip. Helen. 169 sq. Sophocl. Antigon. 892.

107) Bast. Epist. crit. will p. 104 not. blofs den Furien diese Benennung in Athen lassen. Vergl. Apollon. Rh. I. 1019 Paus. I 28. 6 I. 31. 2. Aber Proserpina heifst beim Orphiker (H. XXIX. 10.) und Ceres bei ebendemselben (H. XL. 2.) und im ersten Verse des Homerischen Hymnus σεμνή. Auch die Eleusinischen Mysterien heifsen ebendaselbst σεμνά. Vgl. auch Hemsterh. ad Lucian. Timon. 23. Valcken. ad Herodot. IX 65.

Achtes Capitel.

Eleusis mit seinen Tempeln, Priestern und Traditionen.

§. 1.

Eleusis [1]).

Eleusis lag zweihundert Stadien nordwestlich von Athen. Auf dem Wege dahin kam man über das Thriasische Feld (Thucyd. II. 19.). Es gehörte zu dem Stamme (φυλή) Hippothoontis, wo der Heros Hippothoon, wo Eumolpus sein Denkmal hatte. Hier sollte Pluto mit der Proserpina entschwunden seyn, hier Theseus den Procrustes überwunden haben; hier waren Tempel des Triptolemus, der Diana Propyläa und des Vaters Poseidon; hier auch das Rharische Feld, hier des Triptolemus Tenne, besonders aber der Tempel der hehren Göttinnen (Paus. I. 38. 6.). Das war das Wichtigste, was Eleusis hatte, und hiefs τὸ ἐν Ἐλευσῖνι ἱερόν, τελεστήριον, Ἐλευσίς; der feierliche Name war: τὸ σεμνὸν ἀνάκτορον ταῖν Θεοῖν. Das alte Heiligthum war nach dem Homerischen Hymnus bei der Stadt auf einem Hügel über der Quelle Callichorus (vs. 270. ib. Ruhnk.). Die Perser zerstörten es. Der neue Tempel wurde zu Pericles Zeit erbaut, und zwar auch auf der östlichen Seite des Hügels über Eleusis. Diesen sah Pausanias noch, giebt aber aus Religiosität keine Beschreibung davon (I. 38. 6.). Der Tempel hatte auch unterirdische Capellen (μέγαρον) zur Feier des Ge-

1) S. aufser den schon oben Angeführten: Meursii Lectt. Att. VI. 21. Regn. Athen. II. 3. 7. 8. 10. Marsham Canon Chron. p. 261. Harpocration ib. Valesius p. 261. und Gronovii not. p. 44. Apollod. III. 15. 4. Fabric. B. G. I. p. 35. Harl. Photii Lex. p. 32. Philochori et Androtion. Frgmm. p. 27. 116. Saintecroix sur les myst. I. p. 122 sqq. sec. ed. Strabo X. p. 343. p. 353. Tzsch. Scylax in Jac. Gronovii Geogr. antt. p. 47.

heimdienstes. Der grofse Raum (Strabo IX. p. 355. Tzsch.), worein das Götterbild gestellt ward, heifst σηκός, cella (Vitruv. Praef. Lib. VII. 16.). Der Tempel war von Pentelischem Marmor, und seine Façade gegen Morgen gewendet. Jetzt ist an der Stelle ein Haufen von Trümmern [2], und Eleusis ist ein geringes Dorf (Lefsina, Lepsina: Pouqueville Voy. dans la Grèce, Par. 1820. T. IV. c. CXVIII. p. 118.).

Eleusis sollte seinen Namen haben vom Kommen (ἔλευσις) der Ceres, oder von einem Heros Eleusis, von dem man verschiedene Genealogien angab [3]. Noch widersprechender aber waren die Sagen von der Herkunft des Triptolemus. Man nennt verschiedene Väter desselben, unter andern heifst er bei Pherecydes Sohn des Oceanus und der Erde (Fragmm. p. 96. ed. Sturz), gewöhnlich Sohn des Celeus; Anderes s. bei Heyne ad Apollod. p. 27. Ruhnk. ad Hom. H. in Cer. 96. 153. 450. Bildliche Vorstellungen von ihm zeigen die Stoschischen Gemmen nr. 240—243. bei Schlichtegroll I. p. 154 ff. Die dankbaren Griechen erwiesen ihm göttliche Ehre; sie stellten seine Geschichte nach dem Vorbilde der Dionysiaden dar, und sangen, wie er die Westwelt beglückte, so wie Dionysus den fernsten Osten [4]. Von ihm sollte ein Eumolpus (nach Einigen nicht der Thracische), der die Weihen zu Eleusis eingerichtet, herstammen. Dafs er dennoch ein Thracier gewesen, die Athener es aber aus Eitelkeit geläugnet, ist höchst wahrscheinlich [5].

2) S. Wheler, Chandler Reisen in Griechenland, Lpz. 1777. p. 269 ff. Saintecroix l. c. T. I. p. 133 sqq.

3) S. Pausan. I. 38. 7. Photii Lex. p. 357. Herm.

4) S. besonders bei Dionys. Halicarn. Antiqq. Romm I. p. 33. ed. Reisk. ein Fragment aus dem Triptolemus des Sophocles erläutert.

5) S. die am Anfange dieses Cap. nachgewiesenen Quellen und Hülfsmittel.

§. 2.
Krieg der Athener mit den Eleusiniern, der Minerva mit Neptunus, und Versöhnung für immer.

Berühmt war in der alten Attischen Geschichte der Krieg des Eumolpus und der Eleusinier gegen den Erechtheus (Platon. Menex. p. 244. A. c. 9. ib. laudd.). Die Sage brachte ihn mit der Thracischen Abkunft der Eumolpiden in Verbindung, wie folgende Uebersicht zeigt:

Erechtheus, König zu Athen,

Orithyia, vermählt mit Boreas in Thracien

Chione ◡ Poseidon

Eumolpus der Thracier

dessen Söhne
Immaradus und Keryx

von ihm das Geschlecht
der Keryken.

Hiernach war Eumolpus zwar ein Thracier, aber doch stammte er von mütterlicher Seite von den Cecropiden. Historisches liegt der Sage von dem Kriege gewiſs zum Grunde; denn Thucydides erwähnt ihn (II. 15.). Aber es war doch nur der alte Streit wieder, den nach dem Mythus Minerva mit dem Neptunus zu bestehen gehabt hatte [6]). Denn Eumolpus, Poseidons Sohn, nimmt nur den Krieg seines Vaters wieder auf (Isocrat. Panath. c 78. p. 273. Coray), ohnediefs von den Eleusiniern zu Hülfe gerufen. Das Resultat des Kampfes war: Eumolpus und

6) S. Apollod. III. p. 192. Nonn. Dionyss. 37, 320 sq. 345. vergl. 36, 125 sq. 43, 125 sq. Herodot. VIII. 55. Ov. Metam. VI. 75 sqq. Augustin. de Civ. Dei XVIII. Plut. Sympos. IX. 6. p. 1062. Wytt. Meursii Cecropia c. 15. de regn. Att. I. 1. 10. Bibl. d. a. Litt. u. K. IV. p. 48. Kanne Mythol. d. Griech. Einl. p. LX. Kanngieſser Grundr. der Alterthumswiss. p. 125.

sein Geschlecht sollten über Religionsverbrechen richten, des Erechtheus Nachkommen Könige bleiben [7]. Der Krieg kostete den Erechtheus das Leben, der zuvor sogar seine älteste Tochter der Persephone hatte opfern müssen [8]. Da war Pherephatta die Würgerin in dem Hause des Erechtheus, das doch von Alters her milden Götterdienst geliebt haben sollte. Hier war Ceres-Proserpina, die Ackerbaugöttin, eine zornige Isis-Tithrambo. Sie ist aber auch ταυροβόλος, Stierwürgerin, wie die blutdürstige Artemis auf Tauris. Das Stieropfer, die Taurobolien, mögen wohl an die Stelle noch früherer Menschenopfer getreten seyn. Die Opferung der Tochter des Erechtheus war offenbar ein Sühnopfer. Eine Bestätigung für den allgemeinen Satz des Clemens (Alex. Strom. V. p. 689.), daſs alle Mysterien mit Reinigungen und Sühnungen begannen. Reinigungs- und Sühngedichte (καθαρμούς) hatte Musäus, des Eumolpus und der Selene Sohn, verfaſst [9]. Es flossen dann Mysterien, Reinigungs- und Sühnopfer in dem Mittelbegriffe τελεταί zusammen (Ruhnk. ad Tim. p. 251.).

Also auch in jenem Eumolpidenkriege brachte Ceres das Schwert. Hier ward es zum Opfermesser; denn um dieses Krieges willen muſste das Sühnopfer geschehen. Was bedeutet nun dieser Krieg historisch und physisch? Die furchtbare Ceres ist hier nicht die Ceres-Erinnys von Arcadien, die gegen den Poseidon zürnt: sondern sie ist mit ihm im Bunde; bei den Eleusiniern ist Erde und Wasser in Freundschaft. Darum heiſst Poseidon zu Eleusis Vater (s. §. 1.), Triptolemus Sohn des Oceanus und der Erde, Eleusis Enkel des Oceanus. Die

7) Schol. Ms. Aristid. ad Panath. p. 118. Paus. I. 38. 3. Suid. in Εὔμολπος.

8) Demarat. ap. Stob. Serm. 157. p. 552 ed. Wechel.

9) Aristoph. Ran. 1060. (1034.) ib. Schol. et intt. p. 259. ed. Beck.

Salzwasserbäche zwischen Athen und Eleusis waren der Ceres und der Proserpina heilig, und zu Athen flofs der von Poseidons Schlage hervorgebrachte Salzwasserbrunnen auf der Burg in Erechtheus Tempel, worin selbst ein Neptunus-Erechtheus verehrt ward [10]). Als nun ein Neptunischer Cerespriester, Eumolpus, den alten Streit um die Burg der Athene wieder erneuert, da wird der Persephassa ein Menschenopfer dargebracht, ein Opfer für die Mächte der Tiefe. Und Chthonia (Frau der Tiefe) heifst gerade die geopferte Tochter des Erechtheus, die der Despöna, der Herrscherin des Erdabgrundes, fällt, welche dann den neu drohenden Ungestüm ihres Vaters Neptunus abwendet. Am Ende des Kampfes erscheinen dann die Cerealischen Religionen als die Versöhnungsmittel zwischen den Ansprüchen alter Königshäuser. Physisches und Historisches greift auch hier wunderbar in einander. Das Königthum bleibt den Erechthiden; ein Thracischer König aus dem Wasserlande wird Hoherpriester zu Eleusis. Nun werden Poseidon und Athene zum zweitenmale versöhnt. Schon einmal, nach den Ogygischen Fluthen, war dem Erderschütterer Poseidon, der am Uferlande nagte, Attica vom Götterrathe abgesprochen worden; doch empfieng er, der Ἐρεχθεύς, sowohl als Minerva, aus der Erechthiden Hand fortdauernde Opfer. In dem Erechtheum, neben dem Tempel der Minerva Polias, hatten Neptunus und Vulcanus, Erechtheus und Butes ihre Altäre (Paus. I. 26. 6.); und die Feuerkraft aus der Höhe und Tiefe, Minerva und Vulcanus, war mit dem Erschütterer aus dem feuchten Abgrunde durch Eine Tempelwand verbunden. Das war die erste Versöhnung. Dieser Streit und Friede wird fortdauernd erneuert. Der Vereiniger der Attischen Ge-

10) Apollod. III. 14. 1. u. 15. 1. ib. laudd. vgl. Cic. de N. D. III. 19 ib. Dav. et Cr. p. 576.

meinen zu einer Stadt, Theseus, ist auch des Neptunus Sohn, darum kann er die von Neptunus gesendete Landplage enden, und den Marathonischen Stier der Athene auf der Burg opfern (Paus. I. 27. 9.). Auch Hippothoon ist ein gerechter Sohn des Poseidon, wie Theseus selber; von ihm hat der Stamm den Namen, zu dem die Eleusinier gehören; Theseus aber hat dem Vater Neptunus zu Ehren die Isthmischen Spiele gestiftet [11]). Fortan sollte auch Athen nicht mehr die Beute der wilden Wasser werden. Das war seit Theseus das Zeichen oder der Sinnspruch für Athens glückliche Fortdauer überhaupt. Die Stadt des Theseus, sprach das Delphische Orakel, wird selbst in den wildesten Wellen, dem Schlauche gleich, immer oben schwimmen (Plut. Thes. c. 23. ib. Leopold p. 59 sq.).

§. 3.

Alt-Attische Priestergeschlechter — Eumolpiden, Ceryces, Eteobutaden.

Ueberall stehen wir hier auf dem mythischen Boden alter Naturansichten, von örtlichen Standpunkten genommen. Das nimmt mitunter aber auch eine höhere allgemeinere Bedeutung an. Musäus, des Eumolpus und der Selene Sohn, also ein Mann des Mondes, ist Stammvater der Eumolpiden [12]). Der Sohn des Musäus war der erste Hierophant gewesen. Auch das Geschlecht der Keryken kömmt von den Eumolpiden her (Porphyr. ap. Procl. ad Platon. Tim. p. 51.); auch Hermes gehört zu ihnen. In den Eleusinischen Mysterien stellte der Hieroceryx den Hermes dar. Nach der gewöhnlichen Sage ist Keryx Sohn des Eumolpus (s. §. 2.); die Keryken

11) Plutarch. Thes. c. 25. Hygin. fab. 273. p. 380. Stav. ib. intt.

12) Philochori et Androtion. Frgmm. p. 102. 116. Plat. de Rep. II. p. 364.

erklärten ihn für einen Sohn des Hermes und der Tochter des Cecrops, Aglauros, wodurch sie sich von den Thraciern weg zu den Aegyptiern wandten. Dieses genealogische System hat seinen Grund in Aegyptischen Naturansichten und Religionsbegriffen. Wir sehen hier Mondspriester, d. i. Kinder der Sphäre, wo die Brücke zwischen Erde und Himmel ist; denn durch den Mondskreis gehen die Seelen auf und nieder. Hier geht der Zwiespalt an mit Fleisch und Blut; aber von hier an auch wieder das Streben aufwärts. Als Kinder des Mondes sind die Eumolpiden Mittler, Mystagogen, die aus der Tiefe als gute Sänger (εὔμολποι) von der Herrlichkeit des Götterortes singen. Die Keryken aber sind Abkömmlinge des Hermes-Anubis, der den Mond begleitet, des Thoth-Hermes, welcher der Isis zur Seite steht; des Vorläufers der Fluth, des Verkündigers des Jahressegens, der zugleich Hermes ithyphallicus ist (Cic. de N. D. III. 22.), neben dem Monde (der Proserpina). Er ist aber auch der Ceres-Proserpina (Isis) nahe als das lebendige Wort, und die Keryken sind die Lehrer dieses ewig lebendigen Wortes [13]).

Des Erechtheus Bruder, Butes, war Pandions des Ersten Sohn, Priester des Neptun und der Minerva, dessen Nachfolger sich Butaden nannten, während seine eigent-

13) Nach Diodorus (I. 29. vgl. Athen. VI. p. 401. XIV. p. 403. Schw.) traten die Eumolpiden an die Stelle der eigentlichen Priester höherer Ordnung, wie sie in Aegypten waren, an die Stelle des Sängers, des heiligen Schreibers, des Stolisten und des Propheten; die Keryken an die Stelle der Aegyptischen Pastophoren. Diefs kann man zugeben, ohne die Keryken, ein grofses Geschlecht von mehreren Familien von verschiedenem Range, blofs für untergeordnete Priester zu nehmen. Sonst hätte der Hieroceryx nicht in den Eleusinien den Hermes darstellen können (Euseb. Pr. Ev. III. p. 117. A.), der der Wandler zwischen Himmel und Erde ist, der dem Weltschöpfer zur Seite steht, und dessen Eigenthum alle heilige Wissenschaft ist.

lichen Nachkömmlinge Eteobutaden hiefsen (Harpocration v. Βουτάδ und Ἐτεοβουτάδ. ib. Gron. p. 45.), die immer gewisse priesterliche Vorrechte hatten. Aehnliche Vorrechte genofs das Geschlecht der Thauloniden, das der Pömeniden und das der Erechthiden [14].

§. 4.

Das Zeitalter der Patriarchen in der Bildersprache von Eleusis; reiner Götterdienst; Priesterthum und Königthum verbunden; die Essener und Essäer; christliche Symbolik; der gute Hirte.

Bei einem Blicke auf Asien finden wir bei dem Tempel der Ephesischen Diana Priester, die an eine sehr strenge Lebensweise gebunden waren, in der Landessprache Essener (Ἐσσῆνες) genannt; eigentliche Opferkönige. Denn Ἐσσὴν bezeichnete zunächst den Bienenkönig, dann König überhaupt. Callimachus nennt sogar den Juppiter θεῶν ἐσσῆνα [15]. Besonders ist zu bemerken, dafs der Name von dem heiligen und reinen Thiere, der Biene, entlehnt war. Königs- und Priesterwürde waren aus uralter Zeit vereint in dem ἄρχων βασιλεύς und seiner Gattin zu Athen, und in dem Rex sacrificulus zu Rom. Diese Verbindung der Königswürde mit dem Priesterthume greift tief in die Religionen des Alterthums ein, und hat sich, wie manche andere Begriffe,

14) Xenoph. Sympos. VIII. 40. Heyne ad Apollod. p. 332. — Ritters Ansicht von den Butaden, dafs sie nämlich ihren Namen von dem vergötterten Religionslehrer Indiens, Buddha, haben, s. in dessen Vorhalle der Europ. Völkergesch. p. 403. — Auf jeden Fall flossen in der religiösen Ansicht des Volkes die Gränzen des Göttlichen und Menschlichen in einander.

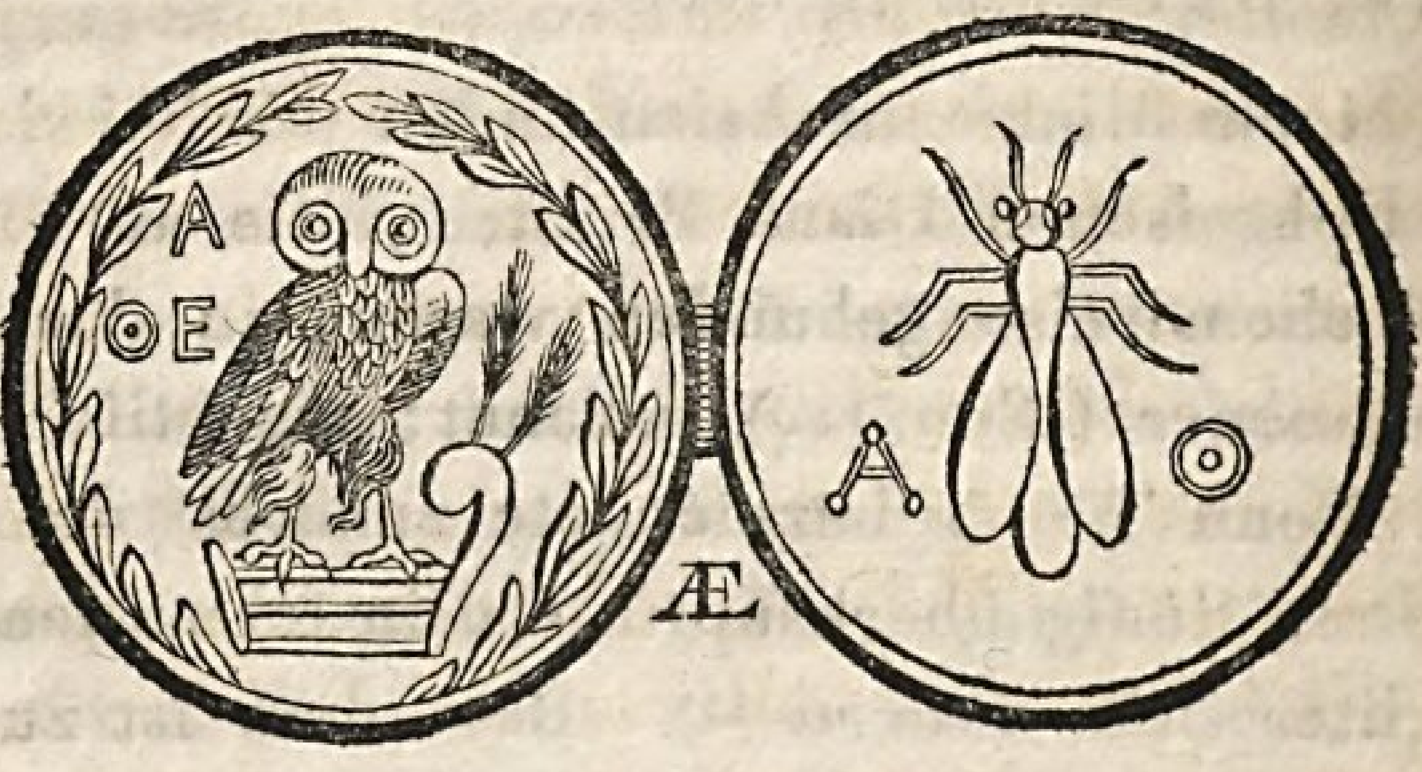
15) Hymn. in Jov. 66. ib. Schol. vgl. Hesych. I. p. 1466. Alb. Zonaras p 877. Etymol. Gud. p. 213. Orionis Etymol. p. 61, 12. Etymol. M. p. 383. Sylb.

Erinnerungen und Bilder der Vorzeit, bis in das Christenthum herab unwandelbar erhalten. Mit Recht hat auch Spanheim (ad Callim. l. c.) bei den Essenern zu Ephesus an die Jüdischen Essäer (Ἐσσαῖοι oder Ἐσσηνοί) erinnert.

§. 5.

Fortsetzung.

Die Biene und der Honig im priesterlichen Sinn und Gebrauch; Juppiter-Aristäus.



Von den Bienen und deren Eigenschaften wufsten die Alten Vieles zu sagen. Oben schon haben wir von den Melissen, den Nährerinnen des Cretensischen Zeus und des Juppiter Aristäus auf Ceos, gesprochen [16]). Milch und Honig, oder der Extract der feinsten Theile daraus, war die Kost der Götter (Porphyr. de Antro Nymph. c. 16.). Durch Honig schläferte Juppiter seinen Vater Kronos ein (Porphyr. l. c.). Wer durch Honig eingeschläfert worden, glaubten die Alten, erwacht schwer wieder [17]). Der Honig hat Heilkräfte (s. die Stellen der Alten bei Bochart Hieroz. IV. 4. p. 230. vgl. p. 507 sqq.);

16) S. p. 312. p. 649 f.

17) Jambl. apud Photium Cod. 94. Coel. Rhodigin. Lectt. L. XII. 65. XV. 27. ed. Par. 1517.

er benimmt den Augen die Dunkelheit [18]). Der alten Pythagoreer Mahl bestand in Brod und Honig (Mahne de Aristoxeno p. 40. ib. laudd.). Honig war auch eine Kost der Könige [19]). Die Bienen besitzen die Kraft, jedem Sturme Trotz zu bieten (Aelian. H. A. XVII. 35. ib. Scheid.); sie haben eine Vorempfindung des Wetters (ib. V. 13.); Sinn für Wohllaut und Rhythmus (ib. vgl. Plin. H. N. XI. 20. Ov. Fast. III. 739.); Muth und Geschicklichkeit sich zu vertheidigen (Aristot. H. A. IX. 40. Aelian. l. c. XVII. 35. Plin. l. c. VIII. 58. XI. 18.); sie haben Abscheu gegen Leichname (Bochart l. c. P. II. L. IV. c. 10. p. 503 sq.). Die Alten preisen besonders auch die Ordnung der Bienen; sie wurden ein Bild der Staaten- und der ehelichen Verbindung [20]).

Nach diesem Allem werden wir begreifen, warum die Alten die Biene mit ganz besonderer religiöser Contemplation betrachten, sie als das königliche Thier, als das Bild des stillen Fleisses, der Ordnung und des schönsten Strebens nahmen, und mancherlei Vorbedeutung in ihnen fanden (Artemidor. II. 22. p. 175. Reiff.), dafs sie es als des göttlichen Geistes besonders theilhaftig ansahen (s. Bochart l. c. pag. 515 sq. ib. laudd. besonders Virg. Georg. IV. 219 sq.). Die reine und weise war die Biene in dem Urtheil der Vorzeit (s. Manuel Phile de animal. propr. c. 28.); und so spielt auch in den Mythen derselben ihr Name fort. Melissa ist Juppiters Amme; Melisseus, der Creterkönig, ordnet Juppiters Dienst an

18) Dioscorid. 2. Seren. Sammonic. cap. 13. pag. 43 sq. ed. Ackerm. Plin. H. N. XXIX. c. V. n. XXXI. p. 509. Hard.

19) Das sieht man aus Bibelstellen und aus Iliad. XI. 630. ib. intt.

20) Ueber die Bedeutung ihres Namens im Ebräischen und Lateinischen s. Bochart Hieroz. p. 502. Lennep. Etymol. Gr. p. 879. im Griechischen Etymol. M. p. 577. Eustath. p. 773. Zonaras p. 1344. Tittm.

(Hygin. Poet. Astr. II. 13. p. 448. Stav. ib. intt. Böttiger Amalthea I. p. 22.); ein Sohn Juppiters heiſst Meliteus (Antonin. Liberal. c. 13.); heilige Bienen bewachen die Grotte, wo Zeus geboren ist (ib. c. 18.). Juppiter war als Aristäus zu Ceos selbst Bienengott und Bienenvater, Weissager und Beherrscher von Wind und Wetter (s. oben p. 649.); er ist der trefflichste (᾿Αρισταῖος, ἄριστος) und die Biene selbst das beste Thier. Es meidet alles Niedere. Zwar ist es aus dem Stiere geboren (βουγενές) und führt mit der Seele, die ins Fleisch kommt, denselben Namen; allein es denkt auf die Rückkehr, wie es denn immer die Heimath liebt. Ein anderer Bienenvater heiſst auch Aristomachus (ein vortrefflicher Streiter) [21], der 58 Jahre diesem wunderbaren Geschöpfe zugesehen hatte.

§. 6.

Aelterer reinerer Götterdienst. — Die Biene Symbol des edelsten Kampfes.

Zu diesem Symbole wird die Biene als Kämpferin für ihren Staat, als glückliches Zeichen für Kriegsleute, und weil sie sich der Materie entwindet, der Fäulniſs und Verwesung widersteht, und Alles meidet, was niederzieht und beschwert. Darum ist sie dem Menschen das Vorbild des besten Kampfes, des Entsagens und der Reinheit; sie ist der Geist in der Materie. Daher heiſsen die Seelen, die wieder zum Göttlichen zurückkehren wollen, μέλισσαι. Der Honig ist des Todes Bild und wird den chthonischen Göttern geopfert: denn er löset und wiegt in Schlaf und Tod ein; und es ist ja uralte Lehre, daſs der Tod süſs, das Leben bitter sey. Darum und aus Gründen, die aus dem angegebenen We-

21) S. über ihn Plin. H. N. XI. 9 p. 594. Hard. und XIII. 24. Ovid. Fast. III. 739 sqq. die Abb. zur S. u. M. T. LVI. 2. und Erkl. p. 51.

sen der Biene fliefsen, gehört die Biene auch recht eigentlich der Ceres und Proserpina zu. Aristäus aber, des Zeus oder des Apollo Sohn, oder vielmehr Zeus und Apollo Nomius selber, ist in uralten Liedern einer der Stifter des gesittetern menschlichen Lebens, der Geber natürlicher Wohlthaten, der Stifter von Heiligthümern. Er ist erster Pflanzer, erster König, erster Priester, erster Schützer und Nährer [22]). Das waren Griechische Erinnerungen an Priesterkönige ihrer Pelasgischen Vorzeit, wohin auch Poseidon Erechtheus gehörte, Eumolpus und Keryx. Nach der Griechen Sage hatten sie solche Könige und Lehrer den Völkern geschickt, wie den Libyern den Sonnensohn Aristäus. In Wahrheit aber hatten die Morgenländer in das Europäische Dunkel solche Lichtsöhne gesendet. Sie waren aus den Sonnenländern gekommen; mit ihnen aber auch die Brandmänner. Aethiopien hat seinen Sonnentisch, wo nach der Sage des Volkes ohne die Sorge der Menschen täglich Speisen bereitet stehen (Herodot. III. 18. Paus. I. 33. 4. ib. intt.). Zeus geht zum Mahle bei den unsträflichen Aethiopen (Iliad. I. 422.): das ist ein poetischer Nachhall von Jahresfesten aus einem der Stammländer Griechischer Religionen. Geordnete Zeiten und jährliche Wohlthaten waren mit dem Gedanken an Aethiopien verschmolzen. Von dorther war mit den Priestercolonien Juppiter-Ammon nach Oberägypten gekommen. Bildwerke an den Tempelwänden stellten die grofsen Wohlthäter vor Augen. Von da kamen sie in das Lied der Dichter. Herodotus berichtet uns, wie das Volk von ihnen erzählte. Homerus, Hesiodus und Andere setzten die ehrwürdigen Bilder in den Sinn des Griechischen Epos um. Ein sol-

22) Ueber den ganzen Mythus s. ausser dem oben im dritten Buche Angegebenen, Pind. Pyth. IX. 113. ib. Scholl. Diod. Sic. IV. 81. Schol. Apoll. Rhod. II. 500 sqq.

cher Priesterkönig erscheint im alten Testamente (1. B. Mos. XIV, 18 ff.) in der Person Melchi-zedeks (Königs der Gerechtigkeit) zu Salem (in der Stadt des Friedens). Er speiset, tränket und lehret, er betet und segnet, und empfängt von den Kriegern den Zehenten ihrer Habe. Dieser erscheint uns in einfacher, stiller Gröfse. Die Griechen hätten aus seiner Erscheinung gleich ein wortreiches Mährchen gebildet, wie sie es mit der Geschichte des Priesterköniges Anius machten [23]; durch welche Eigenheit denn überhaupt ihr Mythus eine Verdunkelung heiligerer früherer Geschichte wird. Dieser Anius ist, obgleich von Geburt aus ein Mann des Kummers (ἀνία), als Sohn des Apollo ein Mann des Segens und der Lehre, der den Deliern aus der Meerestiefe heraufsteigt und, wie Aristäus denen von Ceos, ein Heiland wird. Wenn nun dieser Bienenvater als Gesetzgeber und Lehrer, als König und Priester, als Speiseherr und Segner erscheint; so begreifen wir auch, wie in Ephesus, dem Sitze alter Religionen, Artemispriester Ἐσσῆνες heissen können. Bienenkönige heifsen sie, weil die Biene ein nährendes, reines, sinniges, still wirkendes, Ordnung liebendes, aber auch streitbares Thier ist. Darum heifsen auch die Cerespriesterinnen, so wie die der Ceres geweihten Frauen Melissen [24]. Der Name erinnerte jeden Unterrichteten an jene Traditionen von einem reinen Gottesdienste der Vorzeit. Es war ein Name von glücklicher Bedeutung. Die Fülle des Segens, der Weisheit, der Unschuld und Gerechtigkeit war damit bezeich-

23) S. die Erzählung beim Diodorus Sic. V. 62. ib. Wess. Virg. Aen. III. 80 sqq. dazu der Excurs von Heyne p. 470. Pherecyd. Frgmm. p. 223 sq. ed. Sturz. Schol. Lycophr. 570. p. 681 sq. ed. Müller. Suid. v. ταυροπόλον III. p. 435. Kust. Conon. Narrat. 41. vergl. Welcker in der Zeitschr. f. Gesch. d. a. K. I. 1. p. 11.

24) Callim. H. in Apoll. 110. ib. Spanh. Porphyr. de Antro Nymph. c. 18. Schol. Theocr. XV. 94. Hesych. T. I. p. 566. Alb.

net. Bienenweg wie Stierweg waren Pfade der ältesten Cultur [25]). Die Patriarchen der Vorzeit waren ihn gewandelt. Zeus der Bienenvater und Stiergott und seine Söhne und Priester Osiris-Dionysus und Aristäus; Ceres auch, die Mutter und Seele der Erde, und ihre Melissen. Eine Honigfrau ist auch die Artemis-Brito, die Süfse (s oben p. 649 f.), und auch von der Süfse benannt der mädchenhafte Knabe Bacchus-Briseus. Auch Polyidus, der Seher mit dem hellen Auge, war ein Mann des Honigs, dessen Gebrauch die Augen klar macht. Alle Lehrer und Lehrerinnen, die auf dem Stierpfade oder Bienenpfade zu den Völkern herüber wandeln, bringen die alte Lehre der Weihen des Zeus von Creta mit, der der Linde und Bittere (ἤπιος πίκος) heifst: Süfs und bitter ist des Menschen Theil, hart und sanft, lind und herbe. Aus diesen Curetischen Weihen kamen die bildlichen Lehren. Honig und Wein hiefs so viel als Nüchternheit und Rausch, Maafs und Uebermaafs; Schweine und Fleisch vom Schweine: Fleischeslust, thierischer Trieb, Wust und Fäulnifs und Verwesung So versteht es Socrates auch in der Fabel von der Circe (Xenoph. Memorab. I. 3. 7.). Der Bitterkeit Bild ist die Galle, die man auch bei Opfern brauchte.

Aber die Bienennymphen der Ceres sind auch Nährmütter, wie diese selbst. Sie wirken im Stillen Erquikkendes, wie die Bienen Die Drohnen dagegen sind

25) Die Allegorie sagt: Aus dem verwesenden Stierleibe geht die Biene hervor, d. i. aus der irdischen Materie, deren Bild der Stierleib ist; aber ihr Flug und ihr Naturell erhebt sie über die Materie; sie kehrt zur Gottheit zurück, deren Theil sie war der Seele nach. Also soll der Mensch, dem Leibe nach auch von irdischem Stoffe genommen, durch immaterielles Leben sich denselben Rückweg gewinnen. — Das sind Persephonische Reste reiner Mithraslehre. — Ueber die Verbindung des Stiers und der Biene auf Münzen und ihre mysteriöse Bedeutung s. auch Stieglitz Archäol. Unterhh. II. Abth. p. 195 f.

ein Sinnbild der trägen unnützen Menschen (Hesiod. Ἐργ. 302. al. 279.); aus dem Aase des Rosses geboren (Serv. ad Virg. Aen. I. 435.), wie die Bienen aus dem Stiere. Und wie Ceres anfangs mit dem Rosse der Fluthen ringt (s. oben), so kämpfen die Bienen gegen diese Roſsgeburt (Virg. Georg. IV. 168.); und so standen auch die Melissen mit ihren guten Gaben in der Mysterienlehre den Danaiden mit ihren zerbrochenen Wasserkrügen gegenüber. Weisheitliebend aber und kriegliebend, sanft und streitbar, hart und mild müssen alle die seyn, die dem Cerealischen Gesetze folgen: hart besonders im Entsagen und im Ueben, damit sie abwehren können, wenn es gilt, Ungesetz und Rohheit, und vertheidigen die Heilsordnung ihrer groſsen Götter. Diese Regel galt in alten Tempeln der Völker; in Creta, zu Dodona, in Indien und Aethiopien üben sich in strenger Lebensart die Weisen und Priester. Auch in Indien finden wir die Biene, dem Krischna geweiht, oft vorgestellt, wie sie diesen Gott umflattert oder über seinem Haupte schwebt (Jones Asiatt. Abhh. I. p. 226.).

Die vom Zeus goldfarbig gemachte Biene, dieſs gerechte und arbeitsame Thier, ist zwischen das goldne und eherne Geschlecht, nach der Ansicht des Alterthums (Virg. Georg. I. 131. IV. 1. ib. Voſs.), in die Mitte gestellt, um die himmlische Gabe guter Götter, als einen Nachlaſs von jenem, diesem zu überliefern. Heissen die Bienenkönige zu Ephesus Ἐσσῆνες, so sollte dieser Name an den Bienenzögling Juppiter erinnern, der ausdrücklich auch so hieſs [26]). Der groſse Götterkönig steht auf der Gränzscheide der Zeiten. Das goldne Alter, die Zeit des gemeinsamen Besitzes, ist geschlossen. Aber Gerechtigkeit im Vertheilen, Mäſsigung, Weisheit sind

26) S. über Juppiter, Bacchus und andere Bienenzöglinge Böttiger in der Amalthea I. p. 20 ff. vgl. p. 62 ff.

Erbgüter der frommen Menschen aus dem goldenen Zeitalter herüber. Die Priester und Könige sind als gerechte Vertheiler bestellt, sie sollen Abbilder seyn jener Dämonen, die man auch in Wort und Begriff als Vertheiler kannte (s. oben p. 546.); deren Amt es ist, die aus dem Göttersitze herabkommenden Seelen in Leiber zu vertheilen, die Plato Hüter und göttliche **Hirten** nennt, und die ein Vorbild waren für das Volk, nicht leiblich blofs im Leibe zu leben, sondern in edlerem Bestreben und edlerer Sorge.

§. 7.

Erzklang; Cerealischer Weg der Seelen und der Siedler.

So strebt das eherne Geschlecht dem goldenen nach. Die Männer des Erzes auf Creta holen Honig von Juppiters Wiege, und die Cureten führen um das Götterkind und seine Amme, Melissa (womit die eherne Zeit beginnt), ihre Chöre auf. Damit Kronos des Knaben Wimmern nicht höre, schlagen sie Speer an Schild und bewegen sich in reissendem Tanzschritte [27]). Das sind Planetentänze, wie man sie auch in Samothrace sah, und wie sie zu Sparta länger üblich geblieben. Aber es waren Kriegstänze zugleich, die zum Kampfe vorbereiten sollten. Die Planetengötter haben aus den Tiefen der Erde Erz hervorgewirkt, und die Cureten sind ihre Arbeiter und Priester. Ihre Feinde sind die Kinder der Erde, die ungeschlachten Titanen. Melissa aber, des Zeus Amme, hat, wie die Bienen selbst [28]), an dem geordneten Klange und Chore Wohlgefallen; denn dieser rettet ihren himmlischen Pflegesohn.

27) S. die Abh. zur S. u. M. T. XXXVIII. nr. 1. Böttigers Euhemeristische Ansicht s. in der Amalthea I. p. 58 f.

28) Virg. Georg. IV. 64. 210. ib. intt.

Das Erz war von Alters her dem Dienste der Götter geweiht [29]. Erzhörner, durch ihre gekrümmte Gestalt dem Monde befreundet, wurden im Dienste der Cybele gebraucht Der Luna war, wie der Biene (deren Namen sie auch nach Porphyr. de A. N. c. 18. führte), der Klang des Erzes angenehm. Sie ist als Hecate alles Zaubers Mutter: aber sie kann auch durch Zauberkünste gebannt und auf die Erde herabgezogen werden (Aristoph Nub. 749. ib. intt.). Hörnerschall und Geschrei aber rettet den Mond aus dem Kampfe [30]. Auch in den Cerealischen Religionen findet sich der Gebrauch von Erzklang, und zwar in einer sehr sinnigen Bedeutung. Das Becken schlug der Hierophant, wenn man die Kore ruft (τῆς Κόρης ἐπικαλουμένης, sagt Apollodorus beim Schol. ad Theocr. Idyll. II. 36.) oder (wie man auch übersetzen kann) wenn Kore um Hülfe ruft. Im ersten Falle haben wir gleichsam ein Geläute des Aufgangs (Frühlingswiederkehr), im zweiten ein Todtengeläute. Erzruf und Erzklang finden wir überall im Alterthume: bei wandernden Griechischen Colonien, bei der Aegyptischen Memnonssäule, bei den Beckenorakeln, bei den Phrygiern, wenn sie ihren Attys im Frühling mit Hörnern und Becken rufen, bei dem Tubilustrium der Römer (am 23. März) Glück dem neuen Pflanzer, Glück dem Ackerbauer, Glück dem Krieger klang der Erzklang.

29) Serv. ad Virg. Aen. I. 448.

30) Virg. Ecl. VIII. 69 ib. intt. Tacit. Ann. I. 28. ibiq Lips. Ovid. Metam. VII. 207. ibid. intt. Juvenal. Sat. VI. 442. ibid. Ruperti. Dieser Aberglaube herrschte noch nach Augustus Zeit bei den Römern. Er beruhte aber auf alten Naturansichten und hieng zusammen mit achtbaren Instituten. Daher gieng er selbst in der christlichen Religion nicht ganz aus, wie das Glockenläuten zur Abwendung des Wetterschadens und andere Gewohnheiten beweisen. — Auch Americanische Völker machen Lärm und Getöse bei Mondsfinsternissen. S. Gesch. d. Länder u. Völker v. America II. Th. p. 849.

Aber auch Heil dem frommen Todten sollte er bedeuten. Denn, sagt Apollodorus (a. a. O.), wenn zu Lacedämon ein König gestorben, pflegten sie das Becken zu schlagen. Auch wenn die Sonne mit dem scheidenden Jahre in das winterliche Dunkel niedertaucht, giebt das tönende Erz das Zeichen; so wie es ein Geläute für die wandernden Seelen war, auch das Anklingen des Erzes für ein Reinigungsmittel überhaupt galt (Apollod. l. c.), das sie entzauberte von der Macht der finstern Dämonen auf dem langen Wege der Wanderung. So lange die Seelen wandern, so lange tönt das Erz zu Dodona, wie die Glocke der Ceres tönte, so lange die Tanagräischen Pflanzer wandern sollten (Ruhnk. ad Vellej. I. 4. 1.). Der Erzklang richtet den Lauf der Bienen, der Völker, der Seelen. Die Biene ist Vorbild und altes Symbol der Colonien; und Bienen heifsen auch die Seelen, die sich rein erhalten und auf die Rückkehr denken (Porphyr. l. c. p. 19. ed. Rhoer.).

§. 8.

Die Essener und Essäer. Name und Ursprung derselben.

Essener also heifsen die Opferpriester zu Ephesus, welche Stadt, wie noch mehrere, die Biene auf ihrem ältesten Gelde führte [31]). Einen ähnlichen Namen führte eine Secte der Juden, die Essäer, die man schon öfter mit den Essenern zusammengestellt hat [32]). Der Name

31) S. Stieglitz Archäologg. Unterhaltt. II. p. 194 ff.

32) Quellen: Philo Quod omn. prob. lib. p. 876 sq. p. 457 sqq. Mangey. und de vita contempl. p. 891. p. 473. Mang. Josephus de B. Jud. II. 8. 13. p. 165. Haverc. Antt. Jud. XV. 10. XVIII. 1. pag. 776 sq. und p. 871 sq. Haverc. Euseb. Pr. Ev. VIII. p. 379. IX. p. 404. Porphyr. de Abst. IV. 11 sqq. p. 331 sqq. Cyrill. contra Iulian. V. p. 180. Spanh. Epiphanius Haeres. XIX. p. 40. Plin. H. N. V. 17. Chrysostom. in Acta Homil. XVIII. Suid. v. Ἐσσαῖοι,

ist vielfach gedeutet worden: die Frommen, Reinen, die Stillen, die Propheten. Auf jeden Fall ist der Name nicht Griechisch [33]; auch giebt es bestimmte Gründe anzunehmen, daſs der Priesterorden der Essener, wie sein Name, Oberasiatischen, vielleicht bestimmt Persischen Ursprungs ist. Zu Ephesus fanden wir auch schon einen andern Persischen Priesternamen, den der Megabyzen (s. oben p. 316.).

§. 9.

Fortsetzung.

Die Jüdischen Essäer.

Bestimmter weisen schon die Essäer der Juden nach Oberasien, vielleicht auch nach Persien hin. Wahrscheinlich ist es, daſs beide Namen und Institute aus Einer Quelle geflossen sind. Doch muſs bei den Jüdischen Essäern Mehreres gesondert werden. Wahrscheinlich war ihre Entstehung eine Folge des Babylonischen Exils, wo die Juden Oberasiatische Religionsideen kennen lernten. Wenn Hugo Grotius (Epist. 552.) den Pythagoras aus der Essäischen Schule hervorgehen läſst, so hat dieſs in so fern einen guten Sinn, als der Essäismus nur ein neuer Zweig einer morgenländischen Philosophie und priesterlicher Lebensart ist, die schon in früherer Vorzeit bis tief in die Abendländer ihre Strahlen verbreitet hat. Das zeigen die Orphiker in Thracien, die Cureten auf Creta, und die Essener zu Ephesus. Nur der Weg war verschieden und die nächste Quelle, aus der die Einen und die Andern schöpften.

Zonaras Lex. Gr. I. p. 877. Vgl. Bengel üb. den Essäismus in Flatts Magaz. f. christl. Dogm. u. Mor. VII. St. p. 126 ff.

33) Ueber Namenableitungen s. Eustath. p. 1625. lin. 34. Tittmann ad Zonar. I. p. 878. Bentley ad Millium p. 491. ed. Lips. Coray ad Heliod. Aethiop. VI. p. 219. — Priesternamen sind sehr oft orientalisch.

Den Jüdischen Essäern warf man vor, sie seyen Sonnendiener (Joseph. l. c.). Salmasius (Exercitt. Plinn. p. 611 sqq.) hat gezeigt, daſs sie eigentlich einen höchsten Gott angebetet haben (vgl. auch Brucker Hist. crit. philosoph. II. p. 768.). Aus dem Josephus geht hervor, daſs sie den Aufgang der Sonne mit Ungeduld erwarteten, und ihn durch Gebetsformeln zu beschleunigen suchten. Da wir jetzt die Zendschriften haben, so ist uns das gar nicht mehr räthselhaft, und wir wissen, wie wir die Nachrichten des Josephus zu nehmen haben [34]). Jener hohe Begriff vom Lichte drückte sich, wie bei den Parsen, und jetzt noch bei manchen Christen des Orients (Hyde de Relig. vet. Pers. c. I.), auch in den gottesdienstlichen Handlungen der Essäer aus, ohne daſs sie die Sonne selbst zum Gott machten. Ganz Persisch ist auch das sorgfältige Verhüllen des Leibes bei den Essäern, die Enthaltung von Fleischspeisen, die Absonderung des Gemeinen vom Gottesdientlichen, ihr Stillschweigen und Anderes, das uns auch wieder an die Pythagoreer erinnert; z. B. ihre symbolische und allegorische Lehrart, ihre Vorliebe für weiſse Gewänder, ihre Lehre von der Nichtigkeit des Leibes und der Unsterblichkeit der Seele: alte Lehre, die wir auch bei den Aegyptiern und Orphikern gefunden haben. Als ein solcher Essäer, abgewendet von der Sinnenlust, tritt auch der Vorläufer Christi, Johannes der Täufer, auf, der ganz jener strengen und reinen Priesterregel der Vorwelt folgt (Matth. III. 4. Marc. I. 6. ib. intt.). Sein Rock aus Kameelhaar war die Tracht, der Honig, seine Speise, die Nahrung der Könige und Priester von Persien [35]).

34) S. oben II. B. 3. Cap. — Vgl. Zendavesta Anhg. II. nr. 89. 20. III. nr. 50. 217. II. nr. 9. Bundehesch II. Izeschne II. I. II. II. 87. 2. nr. 91. u. a. m. Orten.

35) S. Brissonius de reg. Pers. princ. p. 176. 497. 700. u. a.

Der Gebrauch des Honigs erhielt sich auch in den Kirchen der Christen, wie in den heidnischen Tempeln, und auch die Biene verschwand nicht ganz nach ihrer alten bildlichen Bedeutung [36]). So hatten auch die Mithrasmysterien auf christliche Festgebräuche Einfluſs. Ja es traten sogar selbst unter den Franken noch die Bienen neben dem Stiere bedeutsam hervor, wie sich bei dem im J. 1653. zu Tournay entdeckten Grabe des Königs Childerich I. gezeigt hat [37]); und man weiſs wirklich aus Schriftstellern und Denkmalen, daſs die Mithrasgebräuche auch unter den Franken Eingang gefunden haben [38]).

§. 10.

Schluſs.

Das christliche Symbol des guten Hirten.

Als ein Beispiel alt-christlicher Symbolik kann das Bild des guten Hirten gelten, welches in den Abb. z. S. u. M. T. VII. nr. 2. mitgetheilt ist Bekanntlich spielt es auf die Stelle Joh. X. 11 ff. an. Christus, ganz im

36) S. Io. Diaconus bei Mabillon in Museum Italicum T. I. 2. p. 69 sqq.

37) S. Chifflet Anastasis Childerici regis, Antv. 1655. Man hat mehrere verunglückte Deutungsversuche.

38) Ueber die Fortpflanzung alter Symbole und Gebräuche, ihr Eintreten ins Christenthum und ihre Läuterung durch dasselbe s. Ficoroni Gemmae antt. literatae, Rom. 1757. Arringhi Roma subterranea, Par. 1759. Fabricii Bibliogr. antiquaria ed. Schaffshausen p. 412 sqq. Stark Gesch. der christl. Kirche des ersten Jahrh., Berl. 1779. 3 Bde. dess. Tralatitia ex gentilismo in relig. christ. Regiomont. 1774. Ferner Wernsdorf zum Himerius, Heyne über die Kunstwerke in Constantinopel, Böttiger üb. d. Malerei, mehrere Abhandlungen von Münter, Millins Reise in den Süden von Frankreich, seine Monumm. inedd., Artaud Voyage dans les Catacombes de Rome, Agincourt Hist. de l'art par les monumens, Cigognara Storia della scultura; die Werke von Augusti, Nitzsch, Lücke und Andern über die christlichen Alterthümer.

Hirtenkleide, trägt ein Schaf auf seinen Schultern zu der Hürde. Sieben Schafe sind zu seinen Füfsen, sieben Sterne über seinem Haupte. Die Arche Noahs, den Vätern ein Bild der Kirche, steht zur Seite des Hirten, darauf die Taube. Jónas, das Bild der Auferstehung, kommt in zweierlei Lagen vor. Auf der einen Seite speiet ihn der Fisch aus, auf der andern ruht er im Schatten seiner Pflanze. Sonne und Mond oben zeigen in ihren Gestaltungen Ueberreste alter Vorderasiatischer Bildnerei. Der Sonnengott hat eine Strahlenkrone, die Luna den Schleier der Nacht. Die Taube vor ihr macht sie zu einer wahren Pherephatta d. i. Proserpina als Taubenpflegerin. Hier ist noch viel Heidnisches. Und wirklich gaben die Römer den Juden und Christen Sterndienst schuld (Spencer ad Orig. c. Cels. p. 344. Cuperi Harpocrates p. 112. besonders Vieles hat zusammengestellt Cortholdt in seinem Paganus obtrectator p. 273 — 318.). Das Ganze deutet an, wie der gute Hirte die verlorene Seele zurückbringt, und zum Sternenchore der himmlischen Gemeine versammelt.

§. 11.

Excurs.

Juppiters Tod und Grab; Juppiter Picus.

Ἤπιος πίκος oder πῖκος heifst Juppiter (bei Nicetas Epithet. Deorr. in den Meletemm. I. p. 18.), der **Linde** und **Scharfe**. Der Scharfe heifst er als Aegisführer (Αἰγίοχος), also als der Blitzende [39]. Die Aegis ist das Fell der Ziege Amalthea, das ihm bald als Panzer, bald als Schild dient. Die nährende Ziege, die den Jup-

39) Ueber die Aegis des Zeus und der Minerva s. Spanheim ad Callim. H. in Jov. 49. Winckelmann Monum. I. nr. 9. Schlichtegroll Auswahl Stoschischer Gemmen I. 94. Facius über die Aegis, Erl. 1774. Böttiger Kunstmythol. des Zeus p. 57 ff. dess. Amalthea I. p. 18 ff.

piter mit milder Kost gespeist, war weifs und schön, aber dabei so fürchterlichen Anblicks, dafs die Titanen, die ihn nicht zu ertragen vermochten, die Erde baten, sie zu verbergen [40]). Diefs ist ein astronomischer Satz von der leuchtenden, Regen und Sturm bringenden Capella im Fuhrmann mit ihren Böcklein, die bei den Alten ein rauhes, den Schiffern furchtbares Gestirn heifsen (s. Pfaff de ortt. et occass. siderum pag. 85 sq.). Die weifse, glänzende Ziege und die dunkeln Wetterwolken, die schimmernden Böcklein und die schreckhaften Windstöfse waren sehr natürliche Gegensätze, aufgefafst von der naiven Phantasie alter Völker. Im Geheimdienste zu Athen wurden diese Bilder in weiterer Bedeutung genommen (s. den Wink bei Herodotus IV. 189.). Auch das Schreckensgesicht der Libyschen Gorgone auf dem Ziegenfelle (s. oben p. 437 f.) gehört in diese Bilderreihe. Deutlicher tritt das Mysteriöse in der Geschichte des Bacchus hervor. Als Athamas rasend geworden, und Ino im Meeresgrunde war, verwandelt Zeus den Dionysus in ein Böcklein (ἔριφος), das Hermes zu den Nysäischen Nymphen trägt, die als Hyaden im Stier am Himmel glänzen. Der astronomisch-mystische Sinn dieser Dichtung ist schon oben (p. 574 f.) angedeutet. Heil und Verderben sehen wir auch hier bei einander. Unter Blitz und Donner stirbt Semele, damit der Sohn des Donnergottes im Feuer und Sturmwind aufgehe. So fabelte Thebä. In seinem andern Vaterlande, Creta, wo Zeus

40) Eratosth. Cataster. 13. p. 10. ed. Schaubach. Hygin. Poet. Astron. II. 13. p. 449. Stav. Diese Dichtung beruht auf dem Grunde eines uralten Symbols. Die Ziege Amalthea nährt den Juppiter mit Milch und schützt ihn mit ihrem Felle. Auf dasselbe schreibt er seine Rathschlüsse und Orakel. In erster Eigenschaft wird Amalthea zur Amme und süfsen Nymphe, in der zweiten zur schrecklichen Kriegsgenossin, in der dritten zur weifsen Frau und weisen Sibylle.

geboren war, sollten auch beide, Sohn und Vater, gestorben seyn. Die Creter zeigten Juppiters Grab auf ihrer Insel. Darum heifsen sie bei allen rechtgläubigen Juppitersverehrern Lügner [41]. Pythagoras sollte dem Zeus selbst die Grabschrift gesetzt haben, wie dem Apollo. Sie wird verschieden angegeben. Nach Suidas (III. p. 109. Kust.) hiefs sie: ἐνθάδε κεῖται θανὼν Πῖκος ὁ Ζεύς. Picus, auch Zeus genannt (lautet die Nachricht), nachdem er seinem Sohne Hermes die Regierung über das Abendland (τῆς δύσεως) übergeben, starb in seinem 120sten Jahre. Das führt uns zu den Italischen Religionen. Im Leben also war er der Scharfe (Πῖκος, πικός, πικρός; Eustath. ad Iliad. XI. fin.). Unter demselben Namen war ein alter Seher Picus bei den Sabinern in rühmlichem Andenken. Da hatte sich aus alten Symbolen eine ganze Mythenreihe herausgebildet [42]. Der Prophet bei dem Orakel des Mamers war ein von dem Gotte begeisterter Vogel, ein Specht (πῖκος); der von einer hölzernen Säule herab den Aboriginern weissagte, der den Söhnen des Mars, dem Romulus und Remus, Nahrung brachte (Plut. l. c.), und dadurch schon als ἤπιος πῖκος sich zeigte. Aus dem Vogel wurde ein König Picus gemacht, ein Sohn des Saturnus, der die Tochter des Janus, die Canens (Formelsprecherin, Prophetin: Ov. Met. XIV. 338.), zur Frau hat, den Circe in einen Specht verwandelt, welchem aber die Gabe der Weissagung bleibt. Als Sohn des Saturnus vertreibt er diesen in das äufserste Dunkel im Westlande, herrscht selbst

41) S. Ruhnk. ad Callim. H. in Jov. 8. p. 6. Ern. ib. Lex. MS. und Spanh. ferner Nonn. Dionys. VIII. 117. und das. meine Note. Cic. de N. D. III. 21. ib. Cr. p. 584 sq. Porphyr. vit. Pythag. p. 18 sqq. Kust. und daraus Cyrill. adv. Julian. p. 312. Spanh.

42) S. Heyne ad Virg. Aen. VII. pag. 155. Dion. Halic. Antt. Romm. I. 14. p. 40. Schneider ad Eclogg. phys. p. 43. Plut. Qu. Rom. XXI.

mild über die Italischen Völker, und wird dann als Gott verehrt [43]). Das ist Juppiter-Picus, ein ἤπιος πῖκος, ein Hirte der Völker. Einen Sohn hat Picus, der Faunus heifst, und ein Weissager ist, wie sein Vater (Ovid. l. c.). Beide berauscht einmal Numa und bindet sie, dafs sie ihm einen Blitz des Juppiter deuten sollen, der ihn im Gespräche mit der Nymphe Egeria erschreckte (Ov. Fast. III. 285. coll. 259.). Juppiters Blitz wird hervorgelockt, und Juppiter (Elicius) bestätigt dadurch dem Numa die Herrschaft. Auch hier, wie bei dem vom Midas gefesselten Silenus, erscheint Zauber über Zauber und alter Elementendienst neben einer Meteorologie Etrurischer Priesterschaft [44]). Der Blitz ist hier in diesem Mythus personificirt. Als schreckend und verderbend ist Juppiter der Scharfe und Strenge; als befruchtend und segnend Völkerhirt und sanfter König. Hat der Schrecken des Blitzes und Donners nachgelassen, so ist der Verderber todt. Das ist der sterbende Picus, der in Creta begraben ist.

§. 12.

Fortsetzung.

Juppiter, der seelige Patriarch, der Wahrsager, und Ceres, die Prophetin.

Am Specht, wie an der Biene, bemerkte der Landmann vorahnende Kräfte. Aus ihm weissagte der Hirte in den Sabinischen Bergen. Ein höheres religiöses Denken aber legt Einem Wesen alle Weissagekräfte bei. Das ist denn Zeus πανομφαῖος, der in allen Orakelstimmen spricht (Eustath. ad Odyss. XX. 98. p. 724. Bas.). In der Biene ist Zeus mit Bacchus (Briseus) und Aristäus

43) Crates bei Io. Lyd. de mens. p. 96. Diod. Sic. III. 61. cf. V. 71.

44) S. eine Inschrift bei Gudius p. 115. und Burmann Jup. fulgur. p. 288.

vereinigt, im Specht mit Mars. Das ist dann der scharfe und linde Juppiter-Picus der Italischen und Cretischen Mythologie, der erste Priester und König, der Patriarch von Italien: ἤπιος πῖκος. Man sieht besonders aus dem Bisherigen die Wahrheit bestätigt, daſs die alten Religionen erst Symbole haben, dann Formeln, beide aus priesterlichem Unterricht. Daraus entspringen dann beredtere Mythen, zu deren Wendungen oft die Sprache entscheidend mitwirkt.

Aus einer alten Quelle erzählt Antoninus Liberalis [45]) von der Geburtshöhle des Juppiter zu Creta, aus welcher alljährlich Feuer aufloderte, wenn das Blut des Zeus aufwallete. Da sagte man: Juppiter ist geboren. Die Flamme ist sein wallendes Blut. Wenn sie erlischt, dann ist sein Blut gekühlt, und der greisende Gott, zum Picus gemildert, übergiebt seinem Sohne Hermes die Herrschaft des Unterganges [46]).

Auch in den Ceresmythus spielen diese Vorstellungen hinüber. Sie erzeugt mit ihrem Bruder die Honigjungfrau (μελιτώδης) Proserpina; sie sucht dieselbe zu Eleusis und kommt dort in das Haus des Keleos. Das ist

45) Cap. 19. p. 122. Verh. Ueberhaupt ist diese symbolisch-mythische Erzählung in verschiedener Hinsicht merkwürdig.

46) Zeus ist gestorben, heiſst es dann, und auf das Feuerzeichen aus der Höhle folgt das Zeichen des weissagenden Spechts (κελεός: s. die Erzählung bei Antonin. Liberal.). Auch der Tod des Gottes wird im Geheimniſs gefeiert. Als Pythagoras in die Idäische Grotte hinabstieg, um ihm die Grabschrift zu setzen, da muſste er 27 Tage unten bleiben. Da brachte er auch selbst ihm das Todtenopfer, und sah den Sessel, den man dem Gott alljährlich aufstellte. Aus dem Grabe des Juppiter-Picus gehen Licht, Erzklang und weissagende Vögel (Antonin. Lib. l. c.) aus. Das ist der menschliche Juppiter des Abendlandes. Im Morgenlande läſst Juppiter aus der Asche des Memnon Vögel auffliegen, und aus seinem Bilde lassen sich beim ersten Sonnenstrahle Töne hören.

wieder ein guter Picus, denn κελεός heisst ein Specht [47]). Als Vogel ist er ein glücklicher Botschafter (Anton. Lib. l. c.). So ist also Ceres auch im Hause eines Augurs, ja sie war selbst die erste Erfinderin der Augurien aus Stimmen, welche man φῆμαι nannte (s. oben p. 15. Philochori Fragmm. p. 101 sq.). Da ist auch Ceres die gute Amme, die das Kind mit Ambrosia (Honigsalbe) salbt und durch Feuer läutert, darauf sich in ihrer Herrlichkeit offenbart, und das grofse Jahresfest der Eleusinier stiftet. Solche Jahresfeste gaben offenbar dergleichen Mythen das Daseyn, und Zug vor Zug treffen hier Cretensische und Attische Tradition zusammen in den Bildern von der Biene, vom Honig, Erzklang [48]), Vogelruf, Licht und Läuterung. Die Religion dieses Zeitalters vereinigt aufs Innigste Physik und Ethik. Alle Kräfte der Natur und des Geistes werden in und an den grofsen Landesgöttern gedacht und nachgewiesen. Die Edelsten der Vorwelt aber schieden den bessern Geist, der von jeher in diesen Bildern gelegen, aus von dem Körperlichen. Das war die Lehre von einem ewigen göttlichen Wesen und der unsterblichen Natur der Seele.

Die Thesmophorien der Athenienser.

§. 13.

Einleitung.

Fast überall, wo Griechen wohnten, feierte man Thesmophorien [49]). Ihre Stiftung war in mythisches

47) Dagegen spricht Welcker in der Zeitschr. I. 1. p. 127. Not. S. aber Creuzer in den Heidelb. Jahrb. 1817. nr. 50. p. 813. Camus ad Aristot. Hist. Anim. VIII. 3. IX. 9. und Schneider ebendas. und zu Eclogg. physs. p. 43.

48) Der Erzklang der Ceresmysterien war den Kolonisten ein sicher führendes Zeichen gewesen. Ruhnk. ad Vellej. Paterc. I. 4. 1. — Erzklang auf Creta s. bei Antonin. Lib. l. c.

49) S. Wellauer de Thesmosphoriis (Vratisl. 1820.) p. 43 sqq.

Dunkel gehüllt. Sie fällt 1568 Jahre vor Chr. Geb. (Herodot. II. 171.) vor die der Eleusinien. Der Name bezeichnet ein Gesetzgebungsfest, und erinnert zunächst an symbolische Gebräuche dabei [50]). Θεσμοί, Satzungen, heifsen die ältesten Gesetze, noch die des Draco. Satzungstafeln hatte Ceres selbst zuerst nach Eleusis gebracht. Das Fest war also Saatfest und Fest der heiligen Satzungen. Diese wichtige Begebenheit wurde in ihren verschiedenen Momenten an den Thesmophorien dramatisch dargestellt, und auch auf Bildwerken erscheint sie [51]). Da kommt Ceres und Triptolemus, Jacchus und Proserpina vor. Die gröfsten natürlichen Wohlthaten und die gesittete Verfassung rühren von denselben Göttern her [52]).

Ueber den Hergang bei den Thesmophorien und Eleusinien in der ordentlichen Folge aller Momente gebricht es uns an einer ausführlichen Erzählung eines bewährten Schriftstellers. Des Aristophanes Thesmophoriazusen sind nur mit Vorsicht zu brauchen. Die Scholien leisten hie und da gute Dienste. Manche Nachrichten von dem Feste beziehen sich nicht auf Athen (s. Schol. ad Callim. H. in Cer. init.); und so gleich sich der Geheimdienst der Alten im Wesentlichen durch lange Zeiträume geblieben ist, so wechselte er doch in manchen Dingen nach Zeit, Ort und Mitteln.

50) Ueber θεσμός und die Ceres θεσμοφόρος s. Wyttenb. ad Plut. Conjugal. praec. p. 138. B. Animadvv. Vol. VI. 2. p. 873 sqq. Das ist die Ceres legifera der Römer. S. Serv. ad Virgil. Aen. IV. 58. Ackervertheilung, sagt er, und Scheidung des Eigenthums der Grundstücke veranlafste die Gesetzgebung.

51) S. Lanzi Vasi ant. p. 66 sq. zu einer Vase bei Passeri (tav. 35.). Millin. Galeri e mythol. nr. 276.

52) S. die Münze des Demetrius Soter bei Millin l. c. nr. 221.

§. 14.

Das Fest selber und dessen Bedeutung. Von den heiligen Pflanzen bei diesem Feste.

Die Thesmophorien wurden zu Athen und Eleusis im Monat Pyanepsion (October) gefeiert [53]). Ueber die Dauer des Festes und die Folge der Tage sind die Nachrichten sehr verschieden. Casaubonus schlofs aus Athenäus (VII. p. 290. Schw.) auf drei Tage; Küster aus Aristophanes (Thesm. 86.) auf fünf, eben so Saintecroix und Schweighäuser (ll. cc.). Im Lexicon des Photius werden vier Tage angegeben (p. 69. vgl. Alberti ad Hesych. I. p. 1702. Alciphron Epist. III. 39.). Eine Stelle des Johannes von Philadelphia (bei Jo. Lyd. de menss. p. 32.) könnte auch auf eine Siebenzahl von Tagen schliefsen lassen. Wellauer (l. c. p. 6—12.) sucht darzuthun, das Fest habe eigentlich drei Tage gedauert, denen noch ein Vorbereitungstag (ἄνοδος) vorgesetzt worden. Er falle auf den 11. des Pyanepsion; dann hätten sich die Frauen drei Tage zu Eleusis aufgehalten; auf den 15. falle die κάθοδος, auf den 16. das Fasten (νηστεία), und auf den 17. die καλλιγένεια.

Die Attischen Thesmophorien waren ein Frauenfest; der Tempel, wo es geschah, hiefs θεσμοφόριον (Schol. Aristoph. Thesm. 285. vgl. Chandler Inscr. nr. 110.), welchen bei Todesstrafe kein Mann betreten durfte (Corsini l. c. II. p. 340 sq.). Aus jedem Stamme wurden zum Vorsitz bei dem Feste zwei verheirathete Frauen gewählt [54]). Es war ein Fest der Herbstsaat (ἄροτος).

53) Saintecroix Recherches etc. T. II. p. 3 sqq. ed. sec. Aristoph. Thesm. 86. ib. intt. Schol. Theocr. IV. 25. Meursii Graecia Feriata in Gron. Thes. Antt. Graecc. VII. p. 791 sq. Corsini Fasti Attici T. II. p. 339.

54) Spanheim ad Callim. H. in Cer. 43. vgl. auch Isaeus de Pyrrh. hered. de Ciron. Hered. p. 70. p. 208. Reisk. Saintecroix II. p. 4. Not. Hesych. in πρυτ. II. p. 1066. Alb.

Mit dem Worte ἄροτος (γαμήλιος) wurde auch die Ehe bezeichnet [55]). Eheliches Kinderzeugen und Herbstsaat waren unzertrennliche Vorstellungen, die neben der Stiftung bürgerlicher Gesetze in den Thesmophorien verewigt wurden (s. Böttigers Aldobrand. Hochz. p. 163 f.). Es gab aber bestimmt auch unverheirathete Priesterinnen der Ceres - Thesmophoros [56]).

Von der Vorbereitung zum Feste wissen wir fast mehr, als vom Feste selbst. Es gehörte dazu vorerst neuntägige Enthaltung von der ehelichen Gemeinschaft [57]). Wir finden auch Nachrichten von einem Sitzen der Frauen auf dem Boden auf allerlei Kräutern, denen man besondere Kräfte zur Abstumpfung der Geschlechtslust beilegte. Unter andern gehört hierher das κνέωρον, aus dem Geschlecht der Daphne; eine Weidenart, λύγος (agnus castus, Keuschlamm) [58]); κόνυζα oder κνύζα (erigeron graveolens Linn. s. Schreber zu Theocr. l. c.) [59]). In den Kreis heiliger Pflanzen gehört auch der Asphodelus, eine lilienartige, der Persephone geweihte Blume, die auch

55) Plutarch. Praec. Conjug. §. 42. p. 144. B. p. 566 sq. Wytt. Hemsterh. ad Lucian. Tim T. I. p. 372. Bip. Dorville ad Chariton. p. 239 sq. Heindorf. ad Platon. Cratyl. p. 78.

56) Schol. Theocr. Idyll. IV. 25. Lucian. l. c. ib. Moses du Soul.

57) Ovid. Met. X. 434 sq. Saintecroix l. c. II. p. 7. 8. Clem. Alex. Strom. IV. p. 316. Vielleicht Anspielung auf die neuntägige Ungewifsheit der Ceres über den Aufenthalt ihrer Tochter; Hom. H. in Cer. v. 47.

58) Aelian. H. A. IX. 26. Dioscorid. I. 135. Argum. Aristoph. Thesmoph.

59) Zu gleichem Zwecke wurde an dem der Minerva, aber auch der Ceres und Kora, geweihten Feste, Scira oder Scirophoria, der Knoblauch genossen. Etymol. M. v. σκόροδον. Ueber das Fest s. Philochorus p. 103 sq. ed. Lenz u. Siebelis. Eustath. ad Odyss. I. 107. p. 28. Bas. Schol. Aristoph. Eccles. 18. Meursii Graec. Fer. p. 851.

auf Gräber geflanzt wurde (Eustath. ad Odyss p. 454. Bas. Hom. Od. XI. 538. XXIV. 13. Hesiod. Ἐργ. 41. Plin. H. N. XXII. 32. p. 276. Hard.). Das Kraut sollte Mann und Weib zugleich seyn, vor Hexereien bewahren, und vielen ärztlichen Nutzen haben (s. Sprengels Gesch. der Botanik I 322 ff. und das. die Abb.). Die Mutter Ceres, als Wärterin, rühmt sich auch (Hymn. Hom. in Cer. 229 f.) der Gabe, durch gute Kräuter Zauberei abzutreiben. Uralte Ehestandsregeln und Hausmittel waren in diesem Ceresdienste niedergelegt. Das gab denn wieder zu mancherlei Gebräuchen Anlafs, die zu den Geheimnissen jener Mondsfrauen des alten Griechenlands gehörten, und von denen sich nur dunkle Spuren erhalten haben; darunter Vorstellungen aus dem Isisdienste von Aegypten. Denn Isis wie Ceres sind und heifsen θεσμοφόροι θεαί (Sext. Empir. adv. Rhet. p 296.). In der Saitischen Isis ist Minerva mit der Ceres-Proserpina noch ursprünglich vereinigt. Herodotus spricht bei einem nächtlichen Feste zu Sais auch von den Griechischen Thesmophorien (II. 171.).

In den Thesmophorien hatte auch das *αἰδοῖον γυναικεῖον* seine Bedeutung [60]). Es hiefsen in Syracus an den Thesmophorien in dieser Form aus Sesam und Honig gebackene Kuchen *μυλλοί*; anderwärts hiefs dieses Symbol *κτείς* [61]). Das Fest sollte ja die Grundbegriffe: Ackerbau und seine Früchte, feste Wohnsitze, festes Eheband, Erzielung ehelicher Kinder versinnlichen, das letztere unter dem Bilde der Herbstsaat gedacht. Da werden uns jene Bilder verständlicher, und die naive Freiheit der Gebräuche, welche nicht nach unserm Maafsstabe des Schicklichen zu messen sind, we-

60) S. Heraclides v. Syracus beim Athenaeus XIV. p. 350. Schw.

61) Pollux Onom. II. 174. Euseb. Pr. Ev. II. 3. p. 67.

niger anstöſsig seyn. Wenn die Plejaden untergehen und die Aussaat geschieht, da keimen unter Sorgen und bangen Erwartungen im Schooſse der Erde, wie im Mutterschooſse, neue Hoffnungen. Das Saamenkorn ist in das Dunkel verborgen. Proserpina ist geraubt. Es ist ein Sehnen, ein Suchen. So spricht das Saatfest und der Mythus. Aber es ist doch in jenem Dunkel ein Leben, das sich regt und kund thut, und die trauernde Ceres erheitert den Blick, und lächelt bei den Scherzen der Jambe.

§. 15.

Das Lachen und Scherzen der Thesmophoriazusen.

Daraus erklärt sich denn auch, wie an einem Trauerfeste (das waren die Thesmophorien im Ganzen) scherzhaftes Thun und Reden vorfällt, wie bei den verwandten Eleusinien (s. Salmas. Exercitt. Plinn. p. 752.), die von gleichem Anlasse ausgiengen und sehr Vieles mit einander gemein hatten: Schweinopfer, den Kykeon (heiligen Mischtrank) und das Mysteriöse und Orgiastische.

Dieses Lächeln und Lachen in der Trauer muſste nun auch seine eigene Historie haben. Am Besten giebt dieſs Bedeutsame der Homerische Hymnus auf die Ceres (192 sqq.). Ueber das feine Maaſs des Homerus geht aber das Orphische Fragment hinaus, das uns der Eifer der Kirchenväter gegen das Heidenthum aufbewahrt hat [62]. Da wird Ceres nicht durch die Jambe, sondern durch die unanständigen Geberden der Baubo und das freche Thun des Jacchus zum Lächeln gereizt [63]. Auſser dem Kna-

62) Clem. Alex. Cohort. p. 17. Arnob. adv. Gent. V. p. 175. Euseb. Pr. Ev. II. 3. Fragmm. Orph. p. 475. Herm. Saintecroix l. c. T. II. p. 14 sq. ib. Silv. de Sacy.

63) Es ist hier wohl an den Jacchus ἐπάφιος (Tages; s. oben p. 518 ff.) zu denken, der durch sein Berühren die in der Erde schlafen-

ben Jacchus haben wir in dieser Geschichte der trauernden Ceres noch einen Spötter, den Knaben Ascalabus, der aber die Göttin nicht zum Lachen, sondern zum Zürnen reizt, daſs sie ihn mit dem Reste des Kykeon bespritzt und in eine Sterneidechse (stellio, ἀσκάλαβος) verwandelt (s. Antonin. Liberal. c. 24.) [64].

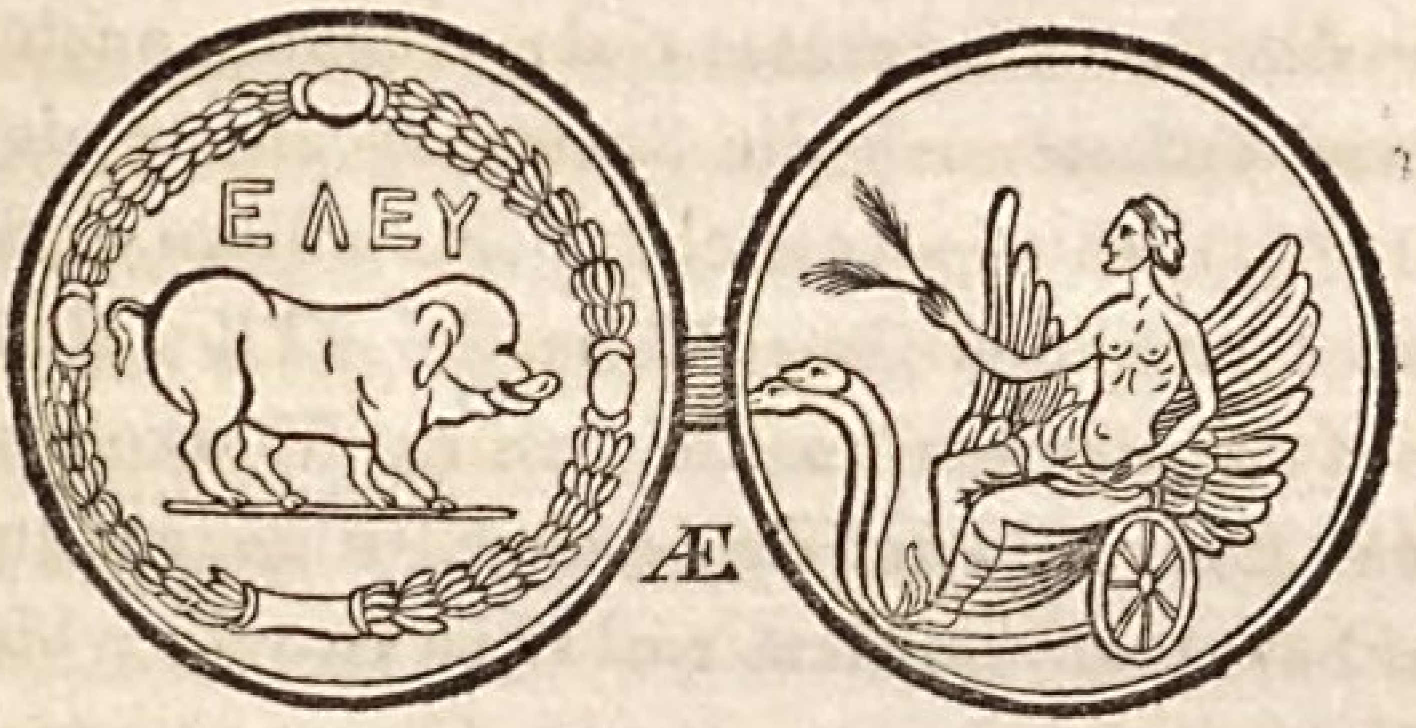
Auf die Stenien (so hieſs der Theil des Festes, wobei die freien Scherze gehört wurden: Hesych. v. στηνιῶσαι, Photii Lex. Gr. p. 397. Herm.) folgte am eilften des Pyanepsion der Zug nach Eleusis (ἄνοδος). Am Fasttage (νηστεία) sah man alle Zeichen öffentlicher Trauer (Aristoph. Thesm. 85.), und die Frauen überlieſsen sich, wie an den Isisfesten Aegyptens, lauten Klagen. Cornutus (de N. D. c. 28. p. 211. Gal.) sagt, man habe durch das Fasten die ehemalige Entbehrung der guten Gaben der Ceres versinnlichen wollen. Es folgte der Zug zu Athen mit dem mystischen Korbe, dem die eingeweihten Frauen mit bloſsen Füſsen folgten. Der Zug geschah unter Gesängen, welche Grüſse an die Geberin der Saaten und Wünsche für das Wohl der Gemeine enthielten (Callim. H. in Cer. 6. 121 ff.). Der Tag nach dem Fasten hieſs τὰ Καλλιγένεια [65]. Da betete man zur Ceres, zur Kora, zum Pluto, zur Calligenia und zur nährenden Erde (Aristophan. Thesm. 302.). Apollodorus (Fragmm.

den Keime (βαυβᾷν heiſst schlafen: s. Valckenaer Diatr. Eurip. p. 204.) weckt. Vergl. Herodot. II. 60., der von den Weibern beim Bubastisfeste dasselbe erzählt, was hier Baubo thut.

64) Vergl. Apollodor. I. 5. 1. Hygin. Fab. 147. Schol. Nicand. Alexipharm. 130. Mitscherlich ad Hom. H. in Cer. 195. Schol. Eurip. Orest. 962. Ueber das Scherzen an den Thesmophorien s. Cleomed. Meteor. II. p. 203. vgl. Apollod. l. c. Diod. V. 4. ib. Wess. Ueber den Kykeon s. die Ausl. zu Hom. H. in Cer. Antonin. ll. cc. Coray ad Theophrast. Char. IV. 1. p. 177. Schneider Eclogg. physs. p. 139. Sickler Hymn. an Dem. p. 123 ff. Silvestre de Sacy zu Saintecroix T. I. p. 318.

65) Alciphron. Epist. III. 39. Photius Lex. Gr. p. 69.

p. 396. Heyn.) sagt, die Calligenia ist die Erde selbst. Zu den Angaben des Alciphron und Photius paſst am besten die Annahme, daſs Ceres damit bezeichnet sey, die Mutter der schönen Kinder [66]. Beides verträgt sich, wenn man die Ceres χθονία annimmt, die Inhaberin der Erdkräfte, welcher schon der alte Cabirische Dienst mit gewidmet war. Daſs der Ceres auch Schweine, als Symbol der Fruchtbarkeit, geopfert wurden (wie die Römer an den Fordicalien der Ceres als Erde eine trächtige Kuh opferten), erzählt Cornutus (de N. D. p. 211. Gal.). Auf folgender Eleusinischen Münze erscheint Ceres und das Schwein.



Auch eines Tanzes erwähnen die Alten (Aristoph. Thesm. 960 sqq. 1180.) und Pollux (Onom. IV. 100.) ausdrücklich eines Persischen [67]. Es war wohl kein Freudentanz. Merkwürdig ist auch hier wieder der Persische Chortanz, den die Attischen Frauen ihrer Persephone und Demeter aufführen.

Ackerbau, gesicherte Nahrung und Satzung sind im Begriffe der Ceres verbunden. So können aus

66) Des Jacchus und der Kora — des Weinstocks und der Getreidesaat. — Saintecroix in der neuen Auflage II. p. 12. und Silv. de Sacy beziehen diesen Namen auf die Proserpina nach Nonn. VI. 140. und Photii Lex. Gr. p. 96.

67) Ὄκλασμα oder ὑγρά (ὄρχησις). Vgl. Xenoph. Anab. VI. 1. 9.

dem Familienvereine Völker entstehen. Damia und Auxesia (Volksthum und Wachsthum) sind die Personificationen dieser Begriffe: ihre Einheit ist Ceres. Sie ist die gebändigte und bändigende Mutter Erde, sie hat Sitz, Sitte und Satzung gestiftet. Sie giebt Getreide; daher heifst sie Σιτώ. Sie veranlafst Tempelbau bei den festen Sitzen, und hier sammelt sich die Gemeine und giebt ihre Beschlüsse unter der Ceres Schutz. Beamte der Ceres sind auch ursprünglich die Aedilen der Römer, Pfleger des Cerestempels (νεωκόροι Jo. Lyd. de Magg. Romm. I. 35. p. 60.), Marktaufseher (ἀγορανόμοι), überhaupt Erhalter der Ordnung, der Volksgemeine (Polizei: Niebuhr Röm. Gesch. I. p. 417 ff.). Im Cerestempel war die Gemeindecasse, da wurden auch die Plebiscita und später auch die Senatsbeschlüsse niedergelegt (Liv. III. 55.) unter Aufsicht der Aedilen. Sie haben auch unter sich den Getreidehandel (Plin. H. N. XVIII. 4.), die Brodspenden an die Armen (Varro ap. Non. in pandere): kurz alle auf den Ackerbau gegründeten Institutionen beruhten auf dem religiösen Begriffe von der Erd-, Volks- und Gesetzesmutter Ceres, woraus sich alle so disparat scheinenden Geschäfte der Römischen Aedilen erklären lassen.

Uebersicht der Eleusinien.

§. 16.

Stiftung. Verfassung. Priesterpersonale. Gesetze.

J. A. Bach (de Myst. Eleus. p. 7 ed. Lips. 1735.) setzt ihre Stiftung ins Jahr der Welt 2620, hundert Jahre nach dem Auszuge der Israeliten aus Aegypten. Allein die Thesmophorien sind erweislich älter, nach der Parischen Chronik unter Erechtheus, Pandions Sohn, gestiftet. Rich-

tiger nimmt man mit Lami (ad Meursii Eleus. Opp. II. p 547.) das Jahr 1399, oder mit Saintecroix (T. I. p. 112.) 1397, oder 1403 (mit Larcher Chronol. p. 473.) an, wobei man jedoch nicht vergessen darf, dafs dieses Institut nicht auf einmal ausgebildet worden (Marsham Canon Chron. p. 262.).

Oberaufseher war der Archon König (Ἀ. βασιλεύς; Hesych. T. I. p. 700. Alb. cf. Pollux Onom. VIII. §. 9.), der die Strafbaren von den Mysterien ausschlofs, auf den Altären der Ceres zu Athen und Eleusis opferte, und Gelübde für das Volk that (Lysias c. Andoc. p. 193 — 199. Reisk.). Vier Epimeletä (darunter zwei aus den Eumolpiden und Keryken) unterstützten ihn. Auch werden noch andere Opferpriester genannt [68]).

Zu den Oberpriestern gehört der Hierophant, aus der ältern Linie der Eumolpiden. Durch ihn weihete Eumolpus noch immer [69]). Er heifst auch Μυσταγωγός und Προφήτης. Er weihte in den grofsen Eleusinien in die letzten Geheimnisse ein; in den kleinen führte er die Einzuweihenden in den Tempel (Diog. Laërt. VII. 186.); und sagte ihnen nicht Einmal, sondern wiederholt, was sie thun sollten. Er mufste ein alter, ehrwürdiger Mann seyn, und eine strenge Lebensweise beobachten [70]).

Nächst ihm war der Fackelträger (Δᾳδοῦχος) der vornehmste Priester. Er hatte ein Diadem, wie der Hierophant, und stellte die Sonne vor, wie dieser den Demiurg. Er mufste sich vor dem Amtsantritte einer Prüfung unterwerfen [71]). Ueber den Hieroceryx s. oben

68) Pollux VIII. 107. p. 927. ib. intt. besonders Photius Lex. p. 80.

69) Plut. de Exilio p. 607. p. 445.

70) S. Mehreres über ihn bei Photius Lex. Gr. p. 80. Zonaras p. 1092. Himerius p. 176. Saintecroix I. p. 222 ff. vgl. Pausan. Cor. 14. init.

71) S Saintecroix I. p. 225. vergl. p. 159. das. Silv. de Sacy und Larcher.

die 13te Note in diesem Capitel. Der Epibomios, der letzte dieser hohen Priesterschaft, scheint am Altar Geschäfte gehabt zu haben. Scenisch stellte er den Mond dar. Alle diese Priester hatten den Myrtenkranz [72]) zum Abzeichen, und Purpurgewänder; auch waren sie ἱερώνυμοι, d. h. sie hatten mysteriöse Namen (Lucian. Lexiph. §. 10.), so wie die Priesterinnen zu Eleusis (Saintecroix I. p. 233 sqq. und das. Silv. de Sacy).

Niedere Priester und Officianten waren viele (Saintecr. I. p. 237 sqq.). Der Hydranus, welcher die Einzuweihenden reinigte; der Dairites, der Kurotrophos, die Sänger, die Spondophori (Besorger der Libationen), die Pyrphori, der Panages (ganz Reiner), der Hieraules, der Jacchagogus, der Licnophorus (Träger der heiligen Wanne) und Neocori.

Der allgemeine Name der Cerespriesterinnen (Saintecr. I. p. 242 ff.) war Melissen; der der Priesterinnen der Proserpina Θυσιάδες, Begeisterte (Hesych. I. p. 1750 sq. Alb.). In so weit beide den Mysterien vorstanden, hiefsen sie Hierophantides, auch Prophantides [73]). Die ersten Cerespriesterinnen zu Eleusis sollten die Töchter des Celeus gewesen seyn [74]). Die Myrte kommt auch zu Eleusis als Zeichen der Priesterinnen vor (Saintecr. I. p. 244. vgl. p. 231.). Dafs dieses Institut innig mit dem Staate zusammenhieng, gegen Vergehen in Beziehung auf dasselbe ein förmliches Rechtsverfahren

72) Die Myrte war der Ceres und Venus heilig. Nach dem Mythus hielten sich die Seelen der Eingeweihten in Myrtenhainen auf. Vgl. Spanh. ad Callim. H. in Cer. 44.

73) Schol. Sophocl. Oedip. Col. 673. Photius p. 80. Herm. Pollux I. 14. Ihre Vorsteherin war immer aus dem Geschlechte der Philliden. Suid. v. Φιλλεΐδαι. Photius p. 472. Visconti zum Mus. Pio-Clem. T. IV. p. 170 sq. ed. Milan. 1820.

74) S. Pausan. I. 38. Ruhnk. ad Hom. H. in Cer. 480.

organisirt war, und daſs es in dieser Beziehung geschriebene Gesetze gab, das beweisen viele Stellen der Alten [75]). Auſserdem gab es auch noch ungeschriebene Gesetze, nämlich die ganze Ordenstradition, deren Ausleger und Fortpflanzer die Eumolpiden waren (Saintecr. p. 268 sqq.).

Hauptgesetze waren: daſs keine Barbaren aufgenommen werden durften, auſser wenn sie von Griechen adoptirt waren; der Aufzunehmende muſste rein von allem Morde seyn, und man forderte von ihm tadellosen Wandel und Verschwiegenheit. Die Gemüthsverfassung der Initiirten während der Mysterien vergleicht Porphyrius (Frgm. de Styg. I. p. 142.) mit dem Zustande der Seeligen. Hier muſs man aber sehr zwischen den Graden unterscheiden: denn in der Regel lieſsen sich alle Athener einweihen [76]). Auch Kinder wurden eingeweiht, erhielten aber natürlich nur die Vorweihen in die kleinern Mysterien. Einen Knaben aber lieſs man recht eigentlich an den Eleusinien Theil nehmen [77]). Er hieſs ὁ ἀφ' ἑστίας παῖς (contubernalis dearum, der Hausknabe der Göttinnen) [78]), auch ὁ ἱερὸς παῖς; gleichsam ein Fürsprecher bei den hehren Göttinnen. Den Kleidern, in

75) Saintecroix I. p. 249 sqq. dazu Procl. in Alcib. I. p. 5. ed. Cr. Sluiter Lectt. Andocidd. p. 44 sq. Die Ausleger zu den Wolken des Aristoph. 828. p. 290 sq. ed. Beck. Wieland im Att. Museum II. 3. p. 86 ff.

76) Socrates hatte sich nicht einweihen lassen (Lucian. Demonax p. 237. Bip.); vielleicht, um in dem freien Vortrage seiner von ihm als besser anerkannten Gotteslehre nicht durch das auferlegte Stillschweigen gebunden zu seyn. Daſs andere Philosophen ungünstig von den Mysterien sprachen, sehen wir bei Diog. Laërt. VI. 4 und 39. vgl. Plutarch. Mor. p. 21. F. Frcf. p. 81. Wytt.

77) Die Tradition hierüber s. beim Athenaeus XIII. p. 180. Schw.

78) Porphyr. IV. §. 5. p. 307. Rhoer. Saintecr. I. p. 275. Wernsdorf z. Himerius p. 788. Böttiger Vasengem. I. p. 157. Ueber Bezahlung für die Aufnahme s. Saintecr. I. p. 278.

denen man eingeweiht war, schrieb der Volksglaube eine besondere Heiligkeit zu (Aristoph. Plut. 845. ib. Schol).

§. 17.

Die grofsen und kleinen Mysterien und die Zeit ihrer Feier.

Durch Corsini's (Fasti Attici I. p. 63 sq. II. p. 401 sqq.) Untersuchungen wissen wir nun, dafs die kleinen Mysterien jährlich im Anthesterion (Februar), um die Zeit der Lenäen und der Bacchischen Mysterien, gegen Frühlingsanfang gefeiert wurden, die grofsen (nach Bullialdus ad Theon. Smyrn. p. 218. und Petav. ad Themist. 5. p. 408.) im Boëdromion (September) [79]. Das Zusammentreffen der kleinen Mysterien mit den Attischen Bacchusweihen verdient Aufmerksamkeit [80]. Denken wir dabei an den Liber und die Libera der Griechisch-Italischen Religionen, so wird uns die Nachricht beim Scholiasten des Aristophanes (Plut. 846.), dafs die kleinen Weihen der Proserpina gewidmet waren, bemerkenswerth erscheinen. Doch schreiben die meisten Stellen der Alten sie der Ceres zu [81]. Zwischen den kleinen und grofsen Mysterien war also ein Zwischenraum vom Frühling bis zum Herbst; ohne Zweifel mit Beachtung der beiden wichtigsten Jahresperioden.

Die kleinen Mysterien wurden zu Agra (Agrä) in Attica, am Ilissus, gegen drei Stadien von Athen, gefeiert [82]. Sie waren die Vorweihe zu den gröfsern

79) Vergl. Corsini II. p. 279. Valckenaer und Wesseling z. Herodot. VIII. 65. Wess. z. Diod. XX. 110.

80) Vergl. Welcker Zeitschr. f. a. K. I. 1. p. 102. Mus. Pio-Clem. V. Tab. 19. dazu Visconti T. IV. p. 169. ed. Milan.

81) Eustath. ad Iliad. II. 851. Ruhnk. ad Tim. p. 223. ed. alt. vgl. Saintecroix I. p. 307. ed. sec.

82) Plat. Phaedr. p. 229. b. Pausan. I. 19. 7. Ruhnk. ad Tim. p. 223. Himerius p. 192. ed. Wernsd. Fischeri Index in Aeschin. Dialogg.

(Schol. Aristoph. l c.). Es scheint hier eine Art von Beichte vorausgegangen zu seyn; auch wurden wahrscheinlich hier jene symbolischen Ausdrücke und Formeln erklärt, die zur höhern Belehrung von dem Wesen der Ceres-Proserpina vorbereiten konnten, z.B. Persephone die Weberin u. dgl. Die Pythagoreer hatten mehrere Ausdrücke derselben in ihre Bildersprache aufgenommen, und suchten sich auch dadurch in Verbindung mit den bessern Religionslehren zn halten. Darum gesellt sie auch Herodotus den Orphikern und Bacchikern bei.

Eine Grundlehre der Eleusinien war der Satz vom Krieg und Frieden, vom Streit der Materie mit dem Geiste und deren Läuterung durch diesen, der Satz von Entzweiung und Versöhnung, der in der Pythagoreischen Bezeichnung der Zweiheit oder Dyas nachklingt.

Der Ausdruck μυστήρια und τελεταί bezeichnete besonders die grofsen Mysterien. Die Eingeweihten der kleinern hiefsen μύσται, die der gröfsern ἐπόπται, auch ἔφοροι [83]). Die Philosophen führten diese Ausdrücke auch in ihren Schulen ein [84]), und hatten auch geheime

in μυεῖσθαι ib. laudd. und die Ausleger zu Aristoph. Plut. 846. p. 437. ed. Beck. Den Hergang und die heilige Formel s. bei Clem. Alex. Protr. p. 18. Potter. vgl. Casaub. ad Theophr. Char. p. 134. ed. Needh. Saintecroix I. p. 303 sq. 346.

83) Meursii Eleus. c. 8. Valcken. ad Eurip. Hipp 25. Die Ausleger zu Aristoph. Plut. 847. Ran. 758. p. 190. Beck. Fischeri Index in Aeschin. in μυεῖσθαι. Wernsd. ad Him. p. 916. 984. Zonarae Lex. Gr. p. 1376. in μύησις. Hermiae Schol. in Plat. Phaedr. p. 158. Ast. Saintecroix I. p. 308 sqq. 391 sqq. II. p. 201 sqq.

84) Plato Gorg. p. 497. c. ib. Schol. Sympos. XXVIII. p. 202. p. 89. Wolf. Wyttenb. ad Plat. Phaedon p. 134—139. vgl. Saintecroix I. p. 415. Plotin. VI. 9. Theo Smyrn. Mathem. p. 18. ed. Paris. 1614. Marini Vita Procli c. XIII. p. 11. Boiss. Basilius M. de litt. stud. p. 82. ed. Grot.

und öffentliche Lehren. Auch die Christen brauchten frühe Worte, die aus den Mysterien genommen waren, z. B. μυστήριον (I. Tim. III. 9.), ἐπόπται (II. Petr. I. 16.); und da viele Christen zuvor Heiden gewesen waren, conformirte sich der Christenverein in Vielem den Gebräuchen der Mysterien, bis gegen Constantins des Grofsen Zeit die sogenannte Disciplina arcani in die christliche Kirche eingeführt wurde, und auch viele Einrichtungen aus dem Geheimdienste der Heiden herüber kamen, z. B. die Eintheilung der Gemeine nach den Abstufungen der Mysterien, das Hinausweisen der Katechumenen bei der Austheilung des Abendmahls u. dgl. [85]). Das Verbrechen der öffentlichen Bekanntmachung der Mysterien, oder eines Theils derselben, hiefs ἐξορχεῖσθαι (s. Meursius in Gron. Praef. ad Thesaur. Antt. Grr. VII. p. 10. Die Ausl. bey Hesych. II. p. 1297. Alb. und des Lucian. de Saltat. T. V. p. 452. Bip. Wagner ad Alciphr. II. p. 216. Zonaras I. p. 783.).

§. 18.

Verhältnifs der kleinen Mysterien zu den grofsen. — Ansichten der Philosophen von den Mysterien.

Diese Untersuchung hängt mit der Frage vom Inhalt und Werth der Eleusinischen Lehre zusammen. Meiners (verm. philos. Schr. III. 164 ff) nimmt an, die grofsen Eleusinien seyen in dem Unterrichte bestanden, den nach vorangegangenen Prüfungen und Scene-

85) Ruhnk. ad Tim. p. 60. Wesseling de Fragm. Orph. p. 129 sqq. Casaubon. Exercitatt. ad Baronii Annal. XVI. 40. p. 478. Stark Tralatitia ex Gentilismo in rel. Christ. §. 111. p. 7 sqq. I. C. Wolf. Not. ad Casauboniana p. 315. Jablonsk. Opuscc. III. p. 489 sqq. ed. Te Water. Chrysostomi Homil. III. T. II. p. 66. ib. Matthaei; vgl. Segaar zum Clem. Alex. Quis Dives salv. p. 321 sqq. p. 378.

rien einige Auserwählte erhielten; zu den **kleinern** habe Alles gehört, was sonst von Anstalten und Cärimonien üblich gewesen. Aber das streitet mit zu vielen Stellen der Alten (s. Silv. de Sacy zu Saintecroix I. pag. 438 sq.); denn alle sagen, die kleinen Mysterien seyen zu Agra gehalten worden, und die grofsen Feierlichkeiten zwischen Athen und Eleusis getheilt gewesen. Den **hohen Werth** der Eleusinien preist das ganze Alterthum, vom Homerischen Hymnus an, um die Wette. Besonders wichtig ist das Bekenntnifs des Isocrates in seinem Panegyricus (c. 6. pag. 132. Batt. p. 20. Morus. ib. intt. auch Wieland im Attischen Museum I. 1. not. 10. 11. und Creuzer ad Orat. de Civ. Athen. p. 53.). Cicero hat den Isocrates bei der berühmten Stelle de Legg. II. 14. vor Augen gehabt [86]). Diesen Urtheilen stehen die der christlichen Kirchenlehrer geradezu entgegen, wovon nur Clemens von Alexandria zuweilen eine Ausnahme macht. Sie kannten das Innere der Mysterien in der Regel nicht, stiefsen sich aber an den dabei üblichen Symbolen und Gebräuchen, die als unsittlich erschienen (vgl. Saintecr. I. p. 371 sqq.). Die Mysterien hinderten überdiefs die schnellere Verbreitung des Christenthums. Auch hatte gewifs die Sittenverderbnifs nachtheiligen Einflufs, wenn auch nicht auf die Symbole und das Dogma, doch gewifs auf die Theilnehmer, auch wohl auf die Priester gehabt. In einem Zeitraume von fast 1800 Jahren (so lange darf man die Dauer dieser Mysterien annehmen) konnte sich auch das Edelste nicht von Menschenhänden unbefleckt erhalten.

86) Andere preisende Zeugnisse s. bei Julian. Caes. fin. p. 336. Spanh. Wyttenb. ad Platon. Phaedon. p. 22. 173. und zu Plut. Moral. I. p. 222. Heindorf ad Plat. Phaedon. p. 60. Meursii Eleus. c. 4. 17. 18. Ruhnk. ad Hom. Hymn. in Cer. 482. ib. laudd. Die Ausleger zu Aristoph. Ran. 155. p. 51. ed. Beck. Wyttenb. ad Plut. Frgm. de Anima (bei de S. N. V.) p. 137.

Manche Neuere glaubten, es sey in der höhern Mysterienlehre die Kosmologie und Theologie in metaphysischer Abstraction abgehandelt worden; während Andere das Ganze auf einen Unterricht im Ackerbau beschränkten. Allerdings feierte man in den Mysterien das Andenken der ersten Lehrer des Ackerbaues, und theilte Traditionen über den rohen Zustand der Menschen vor Einführung der Agricultur mit (Procl. ad Plat. Polit. p 369.). Andere wollten aus Cicero (Tusc. I. 13.) schliefsen, man habe in den Mysterien gelehrt, die Nationalgötter seyen ehemals Menschen gewesen. Lernten auch die Epopten den Cretischen Juppiter als seeligen Patriarchen kennen: das konnte doch nicht Alles seyn [87]). Der Zeus der Cretensischen Weihen war auch der in der Tiefe rollende Donner und der Blitz in der Höhe. Und wenn auch der Epopte seine Volksgötter auch als personificirte Naturkräfte und Naturtheile kennen lernte, und die Epoptie eine Art von Physiologie (Naturphilosophie) enthielt; so darf man dabei doch nicht an metaphysische Abstractionen denken. Ein wesentliches Capitel der Mysterienlehre war aber allerdings diese physicalische Erklärung von den Griechischen Gottheiten (s. Villoison zu Saintecroix II. pag. 209 sqq.), auch die Lehre von der Emanation und Wiederaufnahme aus und in Gott; ferner der Satz von Belohnung und Bestrafung des Guten und Bösen nach diesem Leben, und Grundsätze des sittlichen Wohlverhaltens (s. Stob. Sermm. p. 889. Gesn. Empedocl. pag. 457. Sturz.). Der Ursprung der Griechischen Mysterien ist mit dem Ursprunge der Griechischen Cultur gleichzeitig. Wo diese herkam, kamen sie auch her. Die alten Sän-

87) Spricht ja z. B. Cicero selbst (de N. D. II. 24.) von einem doppelten Liber Pater und vom Liber der Mysterien, und unterscheidet den ehemaligen Menschen sehr von diesem.

ger, Priester und Könige richteten Anfangs Alles ein, wie es in den Ländern war, woher sie ihre Lehre brachten. Aber es entfaltete sich das Griechenleben, dem Bestehen alter Formen, der Bildung groſser, monarchischer Staaten, nicht günstig. An vielen Orten muſsten die alten Priesterschaften weichen; die Masse verschmolz die alten Religionsvorstellungen mit dem neueren sinnlichen Gesange, dem Epos. Die Edelsten blieben der höheren Erkenntniſs und der alten Lehre treu. Die Philosophen suchten nun durch Speculation für die alte Tradition neue Gründe. Die Speculation stellte sich endlich gar selbstständig hin, und wandte ihre Kraft zerstörend gegen die alte Ueberlieferung. Die Pythagoreer aber und Platoniker arbeiteten für das Wesentliche des alten Glaubens, den die Alexandrinische Periode durch die Verbindung mit dem Orient mehr aufhellte. Der Vertilgungskampf des Christenthums gegen das Heidenthum lockte endlich das Geheime immer mehr an die Oeffentlichkeit hervor [88]. Die alte Lehre wurde aber in den neuen Schulformen ausgeprägt (Euseb. Pr. Ev. III. p. 118 sq. ed. Col.). Neu ist also wohl die Form der Lehren bei den Pythagoreern und Platonikern, aber nicht ersonnen von ihnen, wie ihnen die Kirchenväter zum Theil vorwarfen, von denen übrigens Mancher aus reinen ethischen Beweggründen den Mysterien den Krieg ankündigen mochte. Aber was Jene sagen, muſs man immer mit den alten Historikern, den Bruchstücken ältester Philosophie, und mit den Dichtern, besonders den Tragikern [89], zusammenstellen. Von Aeschylus wissen wir gewiſs, daſs er (was man ihm als Verrath der Mysterien auslegte) sich den Satz hatte entfallen lassen, daſs Demeter der Artemis Mutter

88) S. Ouwaroff Essai sur les mystères d'Eleusis sect. IV. p. 50 sqq.

89) Ueber die religiösen Ideen des Sophocles s. das Programm von Schwab: de religione Sophoclis rationali P. I. Stuttg. 1820.

sey (s. Eustathius ad Aristot. Ethic. Nicom. III. 1. p. 86. Zell. vgl. Clem. Alex. Strom. II. p. 387. Aelian. V. H. V. 19). Dadurch ward Artemis zur Persephone (welches auch Pindarus und Callimachus wufsten), und das war Aegyptische Lehre so gut, wie Satz der Attischen Mysterien. Das ist aber auch der Satz des Porphyrius und Proclus. Nächst Aeschylus liebte auch Euripides den Vollgehalt alter Lehre, dessen kosmogonischen Dualismus Aristophanes in den Thesmophoriazusen (vs. 13.) komödirt [90].

§. 19.

Inhalt der Mysterienlehre [91].

Er bestand weder in abstracter Metaphysik noch in blofser Unterweisung in der Oeconomie. Es war die Lehre vom Cerealischen Gesetz. Aus der in Scenerien versinnlichten Tradition der Vorwelt wurden die grofsen kosmischen Wesen in ihrem Schöpfungswerke vor Augen gestellt: der Demiurg mit Sonne und Mond und mit dem verkörperten Weisheitsworte Hermes: Ceres im Stande der Erniedrigung und Erhöhung: die Wanderungen und Reinigungen der Seele: die Unterwelt (Saintecroix I. p. 360 sqq. ib. Silv. de Sacy, vgl. p. 418 sqq. 424 sq.); die grofsen Könige, Pflanzer und Ackerbauer von Attica, die mit dem Saamenkorn die Lehre gebracht, und sie wieder weiter verbreitet haben. Aus den Bildern und Scenen nun wurde in den gröfsern Mysterien der Unterricht für die Vollkommnern herausgenommen, und den Epopten die Wahrheiten vom Einen und ewigen Gotte, von der Welt und des Menschen Bestimmung ans Herz gelegt, und die Lehre von der Palingenesie und

90) S. die Stellen bei Valckenaer in der Diatr. Eurip. p. 46 — 48.

91) S. Saintecroix I. p. 396 sqq. mit den Anm. von Silv. de Sacy.

Unsterblichkeit der Seele vorgetragen [92]), vorzüglich unter Bildern, die von den Wandlungen des Saamenkorns entlehnt waren. Hat doch selbst das Christenthum (Joh. XII. 24.) dieses Bild für dieselbe Lehre nicht verschmäht (vgl. auch Zendav. T. II p. 411). Im Geist und Ton dieser Attischen Religionen sind besonders die beiden Orphischen Hymnen auf die Eleusinische Ceres und Proserpina (XXIX. und XL.) gedichtet, mag auch ihr Ursprung noch so spät seyn.

§. 20.

Die Feier der grofsen Mysterien.

Es war wohl eine ziemliche Zeit erforderlich zwischen der Initiation in die kleinen, und der in die grofsen Mysterien. Valckenaer (ad Eurip. Hippol. 25.) nimmt mit Scaliger fünf Jahre an [93]). Nach Suidas (v. ἐπόπται) ward man nach Ablauf eines Jahres aus einem Mysten ein Epopte.

Der Anfang der Feier fiel auf den 15. des Boëdromion. Der erste Tag hiefs ἀγυρμός, und war ein Vorbereitungstag. Der zweite: ἅλαδε μύσται: da war eine Procession der Initiirten ans Meer: ein Reinigungstag. Der dritte war der Fasttag, mit Enthaltung von allem sinnlichen Genusse (Saintecr. I. p. 319.). Vielleicht fällt auch auf diesen Tag das Aufschlagen des ἱερὸς λέχος der Proserpina (Clem. Al. Protr. p. 18.). Abends wurden wahrscheinlich die Sesamkuchen gegessen, und der Kykeon getrunken. Ueber den vierten ist nichts Gewisses

92) Auch den Vortrag der Lehre von der Metempsychose in den Mysterien findet Silv. de Sacy (l. c. p. 413.) wahrscheinlich; dessen Ansicht über den Inhalt der Lehre in den Eleusinischen Mysterien ebendas. p. 447—453. nachzulesen ist.

93) Plutarchus (Demetr. p. 900. E.) und Andere sagen: wenigstens ein Jahr; Petav glaubte, wer im Anthesterion Myste geworden, habe im Boëdromion Epopte werden können.

zu sagen (Saintecr. I. p. 321). Der **fünfte** hiefs λαμπάδων ἡμέρα, von der Fackelprocession in den Tempel der Ceres zu Eleusis (Saintecr. I. p. 322 sqq. vgl. Tertull. Apol. pag. 198. ib. Haverc.). Diese Cärimonie stellte sowohl die Irrsale der Ceres, als den Kreislauf des Lebens dar. Man reichte sich diese Fackeln von Hand zu Hand, und der Daduch stellte dabei wahrscheinlich den Phosphorus vor [94]). Der **sechste**, Ἴακχος (Hesych. II. p. 5. s. oben p. 643.), war der feierlichste. Da wurde Jacchus, der Sohn und Säugling der Ceres, mit einem Myrtenkranze vom Ceramicus nach Eleusis getragen. Mit häufigem Jacchusrufen (ἰακχάζειν: Valcken. ad Herod. VIII. 65.) zogen die Eingeweihten durch die heilige Strafse, und erbaten sich in Gesängen den Jacchus zum Führer und Mittler zwischen ihnen und der Ceres. Am **siebenten** kehrte man wahrscheinlich zurück. Da erfolgte der γεφυρισμός, das **Necken** an der Brücke, wo sich die Einwohner aus der Nähe in ausgelassenen Scherzen über die Procession ergossen, welche von den Eingeweihten erwiedert wurden [95]). Dabei fiel eine Scenerei vor, wodurch die Begebenheit mit der Jambe oder Baubo versinnlicht ward [96]). Dafs diefs am Flusse, an der **Brücke** (γέφυρα), vorfiel, heifst uns erstlich denken an die Gephyräische Ceres, die von einem Attischen Demos, den Gephyreern (Etym. M. v. γεφυρεῖς), den Namen hatte: dann an Böotien, wo diese hergekommen waren, die ur-

94) Vgl. Welcker Zeitschr. I. 1. p. 126. Himerius Orat. 23. p. 780. ib. Wernsd. besonders ad Or. 7. pag. 511. und in der besondern Ausgabe pag. 36 sqq. Den Eleusinischen Fackelzug s. auf einem Relief bei Spon II. p. 283. und Wheler II. p. 526.

95) Valckenaer ad Ammon. III. 13. Die Ausll. zu Hom. H. in Cer. 203. Zonaras p. 433.

96) Diefs scheint aus Hesychius I. p. 824. hervorzugehen; s. das. die Ausleger. Vergl. Aristoph. Ran. 395. ib. intt. pag. 107 sq. Beck. Bentley Respons. ad Boyl. p. 313. ed. Lips.

sprünglich zu der Colonie des Cadmus gehört hatten [97]. Das waren alte Gebräuche aus Phönicien her, wo die grofsen Schutzgottheiten auf Kähnen und Flöfsen ihre Sitze hatten, wie jene Patäken und Herakles-Melkarth. Der achte Tag hiefs Epidauria. An diesem Tage sollte Aesculapius, zu spät, gekommen und in einer Nachweihe initiirt worden seyn, welche Sitte zu Gunsten aller Spätgekommenen beibehalten wurde. Der neunte, Πλημοχόη, von einem Gefäfse benannt, deren zwei man an diesem Tage mit Wein füllte, und das eine gegen Morgen, das andere gegen Abend ausgofs (Athen. XI. p. 340. Schw. ib. intt.) [98]. Aus einigen Stellen der Alten (Aristoph. Ran 346. Cic. de Legg. II. 14. ib. Davis.) nimmt man an, dafs die Epopteia oder die letzte Weihe in der Nacht nach dem sechsten Tage gewesen sey (Saintecr. I. p. 342 sqq.). In der nächtlichen Feier mögen die Kirchenväter zu ihrer Zeit wohl mit Recht etwas Verwerfliches gefunden haben, was in den besten Zeiten nicht dabei war (vgl. die Schrift: Ueber alte und neue Mysterien p. 75 ff.). Gebräuche dabei waren: Entfernung der Profanen durch den Ruf des Hieroceryx (später

97) Vgl. Steph. Byz. ib Berkel. p. 272. K. O. Müllers Orchomenos p. 118. — Die Pontifices der Römer, die bei Griechischen Schriftstellern buchstäblich γεφυροποιοί heifsen, vergleicht Joh. Lyd. de menss. p. 45. mit den Gephyreern, welche Hohepriester und Exegeten der Pallas gewesen seyen. Vgl. Serv. ad Virg. Aen. II. 166. Jene Minerva der Gephyreer war Onga, die Cadmus mit aus Böotien gebracht hatte. Das ist die Cabirische Ceres, die den Schiffsgöttern, den Dioscuren, beigesellt ward. Natürlich ist auch hier der Gedanke an die Ceres mit dem Ruder und die Isis von Pharus mit dem Segel, von denen oben die Rede war.

98) Ueber den mysteriösen Gebrauch der Gefäfse s. den Dionysus I. p. 58. p. 112. — Vgl. über diese Libation, die wahrscheinlich ein Todtenamt war, Saintecr. I. p. 335 sq., s. noch Meursius Eleus. p. 168. Aristid. Eleus. p. 258. Jebb. Procl. in Alcib. I. p. 9. ed. Cr. Die gymnischen Spiele, die das ganze Fest beschlossen, hatten einen ähnlichen Sinn.

auch der Atheisten, Epicureer und Christen), Wiederholung des Eides, der Formeln der kleinen Weihen, der Reinigung, der Glückwunsch an die Initiirten u. s. w. Alles diefs als letzte Vorbereitung im Vortempel. Darauf: alle Schrecken der Nacht, Blitze, die durchs Dunkel zuckten (Saintecr. I. pag. 348. Dio Chrysost. Or. XII. Vol. I. p. 387 sqq. Reisk.), Stimmen und furchtbare Töne, Schreckgestalten, Todesangst (Plut. Frgm. de Anima ad calcem de S. N. V. p. 136. Wytt. vgl. Procl. in Alc. I. p. 61. Cr.); endlich Einführung in das Innere zum erleuchteten und festlich geschmückten Bilde der Göttin durch den Mystagogen (*φωταγωγία*). Diese Stufe hiefs *αὐτοψία*. Damit war die *ἀνάδεσις*, das Bekränzen mit Myrten, verbunden, und Aug' und Ohr des Epopten wurde durch angenehme Eindrücke ergötzt (Silv. de Sacy zu Saintecroix I. pag. 351 sq. 377 sqq. 381 sq.) [99]. Die feierliche Entlassungsformel war Κὸγξ Ὄμπαξ, worin neuerlich Wilford (in Jones Asiatick Researches T. V. p. 300.) mit vieler Wahrscheinlichkeit die Indische Formel: Causcha-Om-Pacsha (*κογξ-ομ-παξ*), womit die Braminen noch jetzt ihre gottesdienstlichen Versammlungen schliefsen, gefunden hat. Causcha bezeichnet den Gegenstand des höchsten Sehnens; Om das heilige Wort, womit die höchste Gottheit, das ewige Wesen, bezeichnet wird; Pacsha heifst Wechselung, Wanderung, Reihe, Ordnung, Pflicht [100].

99) Das hiefs dann *θεοῖς συνδίαιτος εὐδαιμονία*. Theon. Smyrn. Math. p. 18. ed. Paris. Hieran reihet man auch jene kosmogonische Scenerie, wobei der Hierophant den Demiurgen u. s. w. darstellte. Euseb. Pr. Ev. III. p. 117. Plotin III. 6. 19. p. 321 sqq. vgl. Cr. ad Cic. de N. D. III. 22. p. 604 sqq.

100) Vgl. Ouwaroff sur les mystères d'Eleusis pag. 29. und 114. ed. 3. und Münter Erkl. einer Griech. Inschr. üb. d. Samothr. Myst. p. 34 f. Andere Erklärungsversuche s. bei Saintecroix I. p. 387 sqq. v. Hammer in der Wiener Allg. Litt. Ztg. 1817. 15. Nov.

§. 21.

E x c u r s.

Ceres, Eleusine, Dyas oder Abfall und Rückkehr.

Im 17. §. war die Rede von der Grundlehre der Eleusinien, dem Satze von Entzweiung und Versöhnung, der in der Pythagorischen Dyas nachklinge. Wir betrachten diefs hier noch etwas genauer. Es gab wirklich unter den Pythagoreern Schriftsteller über die Ceresmysterien; auch wissen wir schon anderswoher, dafs ihre Arithmetik bildlich und symbolisch war. Nun sagt Nicomachus in seinen arithmethischen Theologumenen (s. Meursius im Denarius Pythag. bei Gron. Thes. Antt. Grr. T. IX. p. 1351 sqq. vgl. Theologumm. arithmm. p. 8 sqq. ed. Ast.): „die Dyas ist die Quelle aller Zusammenstimmung, und unter den Musen auch Erato, auch Harmonia. Und die Duldsamkeit ist die Dyas, und die Wurzel, und die Macht, das Vermögen (oder Stoff), — und Phanes, aber auch das Gleiche, und Dike (Δίκη), und Isis, und die Natur, und Rhea und Zeus Mutter, und die Quelle der Zertheilung. Als Rhea ist sie auch die Phrygische und die Lydische und Dindymene. — Sie ist Artemis und Himeros und Dictynna und Aëria, und Asteria, und der Mond, und Aphrodite und Dione, auch Unwissenheit, Lüge, das Ungeschiedene und die Verschiedenheit, und Hader und Zwiespalt, und Geschick und Tod. Auf solche Weise, schliefst Nicomachus, wird von den Pythagoreern die Dyas in der Gotteslehre erläutert« 101). An derselben Stelle sagt er noch:

101) Ueber Einzelnes in dieser Stelle s. Hom. Iliad. XIV. 157. 307. Empedocles Sturzii p. 89. 136. 142. Damasc. de principiis III. 1. p. 240 in Wolf. Anecdd. Grr. Stobaeus I. 58. ib. Heeren. Diog. Laërt. VIII. 25. 83. ib. intt. Porph. Vit. Pyth. p. 47. Kust. ibiq. Rittershus. Clem. Alex. Str. VI. p. 811. ib. Pott. Cell. N. A. I. 20. ib. Gron. Sext. Empir. adv. Math. X. §. 261.

die Pythagoreer haben die Zweiheit auch Demetra und Eleusinia genannt. Darüber giebt nun Joh. Lydus (de menss. p. 108.) eine Erläuterung, indem er sagt, die Dyas heiſse Eleusine als Leiter (ἐπίβαϑρα) zur Zahl, und als ein Hervorgehen (προέλευσις) zum Unbegränzten. — Die Dyas (s. Meursius l. c. und dort ein Anonymus), weil sie zuerst Trennung erlitten (aus der Monas heraustrat), heiſst Unglück (Δύη) [102]. Gegen die unbewegte Monas heiſst sie κίνησις und auch γένεσις. Im letztern Sinne nannten sie sie auch Ἥρη und ἱερὸς γάμος, weil in ihr, wie Juppiter und Juno die Geschwister, Zahlen Einer Art sich verbinden. Darum ist sie die heilige Zahl der Ehe und heiſst auch Mutter und Amme (Μαῖα). Das heilige Zwei war ein magisches Schutzwort gegen Ungeziefer und giftige Thiere. Zaratas (Zoroaster: Fabr. B. Gr. I. p. 305. Harl.), der Meister der Magie, hatte in der Lehre von der Zweiheit den Pythagoras unterwiesen (die Ansicht ist auf jeden Fall Persisch); er hatte die Zwei der Zahlen Mutter, das Eine deren Vater genannt. Sowohl der Satz von der Weltseele, als der von der einzelnen Menschenseele, ward durch die Verhältniſsbegriffe der Einheit und Zweiheit deutlich gemacht. Nach Plotinus (p. 486.) ist die Seele eine Zahl, hervorgetreten und abgefallen aus dem Einen. Warum, fragt er, ist das Eins nicht in sich geblieben, und warum das Viele daraus hervorgeflossen [103]? Wegen ihrer Wandelbarkeit heiſst nun die Dyas auch Μήν (s. oben), darum auch die sichtbar

102) S. Lennep. Etymol. Gr. p. 187. Zonaras I. p. 579. ib. Tittm. Eustath. ad Odyss. XVIII. 53. p. 633. Bas. Apollon. Lex. Hom. pag. 233. Toll. Theologg. arithmm. p. 12. Ast.

103) Das ist derselbe Begriff, den wir oben bei Io. Lydus ausgesprochen sahen, und denselben finden wir auch bei Macrob. in Somn. Scip. I. 6.

werdende Welt, der ans Licht geborne Phanes, der schon in der Entzweiung ist. Aber als Zagreus wird er schon in sieben Theile zerrissen, und als Dionysus ist er schon Herr der bunten Natur, der getheilten Schöpfung. Die Weltseele ist schon ein Abfall aus der Einheit, die Menschenseele wird gar, durch eine Trunkenheit schwindelnd gemacht (Macrob. l. c.), herabgezogen in den Leib. Ceres aber ist die Erdseele, und heiſst bestimmt Dyas. Die Dyas ist die Mutter der Zahl und heiſst weiblich (θῆλυς: s. Meursius l. c.), und als solche alma mater, Nährmutter. In so fern aber das weibliche Principium nicht auſser, sondern noch in der Einheit ist, ist es die Kraft im Zeus (ἀρετή); es ist Hecate (Kore), die das Jungfräuliche nicht lassen will, Artemis die reine Jungfrau, Minerva in Juppiters Haupt. Das sind die drei Jungfrauen der alten Mysterien. Aber wenn Kore sich mit Zeus und Pluto begattet, so heiſst das nach Eleusinischer Lehre: die Kore ist Lebensquell im Weltall. Sie webt; ihr Gewebe ist die Schöpfung beseelter Wesen. Aber Minerva ist auch ganz in ihr. Minerva ist in ihr φιλόσοφος und φιλοπόλεμος, und sie in der Minerva. Kore ist aber auch die Kraft, die von der Demeter nach unten wirkt (s. Procl. §. 170 sq. pag. 100 sqq. Boiss.), die zeugende Seele; als Jungfräuliche aber in der Höhe die Zurückführerin der Seelen nach oben [104]) (Procl. in Theolog. Platonis p. 370 — 375). Nun werden wir wohl von selbst die verschiedenen Namen der Dyas bei den Pythagoreern (offenbar Orphische Lehre und zugleich Lehre der Eleusinien) verstehen, welche nichts als mythische Ausdrücke für theologische Lehren sind: ἡ μυθοπλαστία θεολογεῖ,

104) Vgl. über diese Ideen Welcker in der Zeitschr. I. 1. p. 80. Procl in Alcib. I. p. 55. Cr. Schweigger üb. die älteste Physik und den Ursprung des Heidenthums, Nrnbg. 1821.

sagt Nicomachus (l. c.) treffend. Diese Namengebung ist aber nicht blindlings ersonnen, sondern sie hat sich an Tradition und alte Lehre gehalten. Wir wissen jetzt den Grund, warum die Dyas Demeter hiefs und Eleusinia. Das war die Weltmutter, die einst den bunten (αἰόλον) Becher der getheilten Natur ausgeleert hatte; Isis, die ihrem Sohne Horus den Naturbecher reicht. Es war die Erdseele, die Materie, die Weberin materieller Leiber; die Nährmutter, die das Saamenkorn und mit ihm getheilten Besitz und Hader und Tod gebracht. Die Todten sind Demetrier. Die obere Kore führt sie wieder aus dem Vielen durch das Zwei in das Eine zurück. Das Widerstreben des sich in der bunten Welt gefallenden Menschengeistes stellt die Eleusinische Lehre in Bildern dar. Es bedarf Kämpfe und Reinigungen: das ist der Kampf und Krieg von Eleusis, und darum nannte, von der Haderstadt Eleusis, der Pythagoreer die Zweiheit und die Zwietracht Demeter und Eleusine.

Rückblicke; Hinweisungen auf das Christenthum.

§. 22.

Was im religiösen Denken der Griechischen Völker unter so mannigfachen Formen immer wiederkehrt, war im Wesentlichen nichts Anderes, als eine Vergötterung der leiblichen Natur. Die Elemente in ihrer Wechselwirkung und ihrem Einfluſs auf den Menschen, die auffallendsten Erscheinungen in der Natur; Sonne, Mond, die Planeten, und andere ausgezeichnete Gestirne — diese verehrte der Grieche, sie waren die Grundlage seiner Fabeln: physisch war fast seine ganze geheime und öffentliche Religion. Der Gottesdienst heiligte in diesem Kreise auch das Kleinste; denn die ganze

Natur lebte ihm. Das Jahr in seinem Laufe bildete den Kreis der Feste. Naturgeister, Sternengeister, wieder in einzelne Strahlen zerlegt, wurden erschaffen und bildeten eine Unzahl von Göttern und göttlichen Wesen. Im Organischen ward die Zeugung der Mittelpunct des religiösen Ahnens, Glaubens und Bildens. Im Natürlichen aber war nichts, was der Culturmensch verschämt verbirgt, zu geheim; es ward in Namen und Abbild religiös ergriffen und im Cultus geheiligt. Bei dieser Verehrung der Gottheit in der Natur konnten unsere Begriffe von dem, was schicklich und der Gottheit würdig sey, oder nicht, nicht aufkommen. Ihre sinnlichen Göttergeschichten und Bilder waren für ihre Religionen ursprünglich nichts weniger als unsittlich.

§. 23.

Auf demselben physischen Grunde beruht die Götterwelt der Griechischen Bildnerei. Aber in der plastischen Darstellung des Göttlichen ward nun nicht mehr die Natur als solche genommen und vergöttert. Jede Göttergestalt ward ein Körpergeist. Es war eine Idee, die der Griechische Bildner erstrebte, und die höchsten Eigenschaften der Götter mufsten einen Leib anziehen und im Sichtbaren anbetungswürdig werden.

§. 24.

Diese Eigenschaften schaute der Grieche auch in den Werken seiner Dichter an. Auch in den Göttergeschichten sah er sie. Götterähnlich waren die Heroen, deren Bestreben ihm Muster und Vorbild war, denn sie hatten das Göttliche zu thun gestrebt. Das war eine ethische Grundlage für das Leben; und noch mehr Ethisches lag in der Art, wie die Mysterien die Heroenlehre aufgefafst hatten. Es war damit eine religiöse Erziehung begründet. Jeder hatte Heroen-

beruf. Jede Seele war aus dem Orte der Götter, und Jeder sollte nach der Rückkehr dahin streben.

§. 25.

Durch diesen Satz hieng die Geheimlehre mit dem Orient zusammen, dessen allgemeine Lehre die Lehre von dem Ausflusse aller Dinge aus Gott (Emanation) und von der Wiederaufnahme in ihn ist.

Die Frage, warum das ewige, seelige Wesen sich ausser sich gesetzt, warum dieser Abfall geschehen, beschäftigte alle alten Religionstheorien (Görres Mythengesch. d. As. Welt pag. 633.). Wie die Griechische Mysterienlehre die Frage gefaſst und gelöst hatte, haben wir gesehen. Diese Lehre zu bestätigen und zu läutern war das Bestreben vieler geistvollen Denker. Aber das Christenthum gab auf jene Frage eine neue Antwort, die, den heidnischen Philosophen gegenüber, so gefaſst werden kann: Die Lehre von der Menschwerdung und Versöhnung ist der Mittelpunct im Christenthum (1. Tim. III. 16. Eph. I. 7. Col. I. 14). Mit dem ewigen Rathschlusse Gottes, sich zu offenbaren, wodurch also das Ausser Gott seyn und der Abfall selbst gesetzt war, war zugleich auch der andere ewige Rathschluſs gegeben, die Welt wieder zu sich zu nehmen (Col. I. 20. II. Tim. I. 9. 10. Eph. I. 3. 4.). Gott selbst, aus Gott gesetzt (aber ohne Schuld), besteht den moralischen Kampf bis zur Zurückgabe seiner endlichen Natur (Phil. II. 6. 7. Ebr. IV. 15. II. 9. Phil. II. 8. I. Cor. XV. 55—57); wodurch also das Ausser Gott und die Möglichkeit zur Sünde aufgehoben ist. Mit jenem durch den Gottmenschen vollendeten Kampfe ist von Seiten des abgefallenenTheils die Aufgabe gelöst, nach deren Auflösung vom ersten Falle an alle Creatur sich gesehnt hat (Röm. VIII. 19 ff.). Durch eine That der höchsten Freiheit ist das ausser Gott gesetzte wieder fähig

geworden, in Gott zu seyn. Jeder Mensch hat das dargebrachte Opfer mit dargebracht (Ebr. X. 10. 14. V. 9.), wenn er ein Christ d. i. ein Christus, ein Geweihter, ein heiliger Opferheld, wie jener, seyn will. In die eigene Wahl, in die ethische Kraft, ist Jedem die Rückkehr in Gott gestellt. Die Möglichkeit dazu durch den ewigen Rathschluſs der Menschwerdung, so wie die vollendete Rückkehr durch den freiwilligen Opfertod, ist das Geheimniſs der ewigen Liebe (I. Joh. IV. 9 ff. Ephes. II. 4 ff.). Dieses Gesetz der Liebe giebt allein Aufschluſs über den Entschluſs Gottes, sich in einer Welt zu offenbaren; sie löset das Räthsel der Schöpfung und der Weltgeschichte. Denn nachdem jenes Opfer gebracht ist, ist es besser, daſs eine Welt geschaffen worden, denn sonst wäre der Triumph des Heiligen nicht. Hiedurch erhalten denn die Hauptdogmen des Christenthums ihre Bedeutung. Zuvörderst das Dogma von der Gottheit des Sohnes: denn die Wiederaufnahme des ausser Gott gesetzten in Gott kann nur durch den geschehen, der nie ausser Gott gewesen (Joh. I. 1. 3. 10. 14.). In und durch ihn war das ausser Gott Gesetzte (die Welt) von jeher wieder in Gott. Dann das Dogma von der Erbsünde: denn vom ethischen Mittelpuncte aus ist das Ausser Gott seyn schon ein Abfall (Röm. VII. 14. 18. VIII. 7. 8.), welcher erst durch ein freies Opfer des Lebens selbst abgebüſst oder gerechtfertigt werden kann. Damit ist dann die ganze Typologie (die Lehre von der Sehnsucht der alten Väter und von den Vorbildern, worin sie das künftige Heil erblicken) gesetzt, mithin der Satz, daſs erst von dem Neuen Testamente aus der Inhalt des Alten als erfüllt betrachtet werden kann.

Im Christenthum ist das Problem von der Schöpfung und dem Daseyn ausser Gott fast einzig durch das Ethische (die Heiligung des Willens) gelöſst. Im Heiden-

thum herrscht das Physische vor. Der Satz von der Rückkehr jedes einzelnen Wesens zu seiner Quelle war im Cultus physisch ergriffen und durchgeführt. Annäherung zum Christlichen zeigt sich da, wo der Lehre von der Seelenwanderung zugleich der Satz moralischer Läuterung untergelegt ist; mehr noch in der alt-Persischen Lehre von der in Gott vermittelten Feindschaft und dem Kampfe zwischen Licht und Finsternifs. Diese in die Eleusinien aufgenommene Lehre näherte dieselben dem Christenthum: aber das Ethische wurde unter der Hülle von Bildern immer wieder vom Physischen überwachsen.

Darum konnten denn auch die einsichtsvollsten aber dabei sittlicheifrigen Kirchenväter durch die Mysterien nicht befriedigt werden, sondern sie hielten es für Pflicht gegen sie zu kämpfen. Andererseits aber konnten würdige Denker unter den Heiden, in sofern sie sich auf den rein ethischen Sinn der wesentlichen Mysteriendogmen stützten, die neue Religion überflüssig finden, die ihnen noch dazu eine Menge Stoff für ihren Forschungsgeist abschnitt. Aber ungeachtet dieses Zwiespalts ward auf beiden Seiten den Würdigen dennoch ein höherer Friede zu Theil.

Erster Anhang *).

Ueber die Frage: Wie die Apostel den Rathschlufs Gottes bei Erschaffung des Menschengeschlechtes in der Erscheinung des Christus enthüllt gefunden haben?

Die Nachweisung einer früheren reineren Erkenntnifs Gottes ist ein bestätigendes Zeugnifs für das Leben und die höhere Erkenntnifs, deren wir uns erfreuen und getrösten. Der Christ kann unbedenklich das Resultat der obigen Forschungen annehmen, dafs die heidnischen Mysterien, so wie die in den Israelitischen Schriften zum Grunde liegende Gotteskenntnifs aus jener allerfrühesten Gotteskenntnifs ensprungen seyen. Das Göttliche war im Heidenthum in den Idolen, den Symbolen des Göttlichen, eingeschlossen; durch die Mysterien sollte es vor Verfälschung und Entweihung verwahrt werden. Diesen Zweck erkennt Paulus (Röm. I. 19 ff) an, aber er erklärt sich auch bestimmt gegen die Weisheit dieser Maafsregel, und, bei aller Anerkennung der Unvollkommenheit des Mosaismus, findet er doch in diesem, in Rücksicht auf Inhalt, Lehrmittel (die prophetischen Schriften) und Kraft, einen gröfsern Werth; besonders da in ihnen das hohe Mysterium des Rathschlusses Gottes in Ansehung

*) Zum Schlusse des 12ten Paragraphs im 8. Cap. Wir theilen hier kurz andeutend die Ideen der beiden Anhänge mit, von denen der erste den Herrn Kirchenrath Abegg, der zweite den Herrn Doctor Ullmann zum Verfasser hat.

des Menschengeschlechts, vor Erschaffung der Welt gefafst, aber seit jener Urzeit verhüllt, durch die Erscheinung Christi enthüllt, im Lichte dieser Erscheinung kund gemacht sey [1]). Zuerst ist er ausgesprochen in dem Satze, dafs von der eigenen Lebenskraft Gottes des Menschen belebende Kraft genommen sey [2]). Dadurch hatte er einen Geist, der Gott erkennen konnte, und gewann das Bewufstseyn der Gemeinschaft göttlichen Lebens; aber nicht durch sich selbst erkannte er Gott, sondern nur dadurch, dafs Gottes Geist sich seinem Geistesauge offenbart (Röm. I. 19. 20. Eph. IV. 22—24.), wenn der Mensch ihm mit Vertrauen und Dankbarkeit sich nahet und mit ihm in Gemeinschaft zu bleiben strebt. So war das erste Menschenpaar. Sie waren die Göttlichen auf Erden, den ungöttlichen Creaturen gegenüber. Aber dem Endlichen konnte sich der Unendliche nicht ganz offenbaren. Wo das Erfassen aufhörte, mufste Gehorsam und kindliche Hingebung aus freiem Entschlusse eintreten. Unterliefsen sie dieses, so verliefsen sie Gott, dessen Stimme warnend zu ihnen sprach (I. Mos. II. 15—17.). Es stand ihnen frei, im Glauben, im Gehorsam, in der Hingebung und dadurch in der Gemeinschaft des Lebens Gottes zu bleiben; oder sich durch die lockende und verführende Klugheit zwar Erkenntnifs des G u t e n, aber auch des B ö s e n, und damit Bewufstseyn der S c h u l d zu verschaffen. Sie ergriffen das Letztere; und nun, ob sie auch sehnlich nach der seeligen Gemeinschaft göttlichen Lebens wieder streben, so können sie sie doch, der Schuld bewufst, nicht mehr durch eigene

1) S. Röm. XVI. 25—27. vgl. V. 12—21. Ephes. I. 3—10. Col. I. 25—27. Act. XVII. 16—32. Hebr. X. 1 ff.

2) 1. Mos. I. 26—28. II. 7—25. III. 1—24. 2. Mos. II. 7. vergl. 1. Cor. II. 6—13.

Kraft erringen. Der Cherub mit dem Flammenschwerte (I. Mos. III. 24.) lagert vor dem Garten Eden; und nur Einer, der höher ist, als der Cherub, kann für sie den schwersten, aber herrlichsten Sieg aus erbarmender Liebe erkämpfen. Das will die allmächtige Liebe (Röm. III. 3. 4). Dafs das Menschenleben dennoch ein Bild Gottes abstrahlte, dazu soll es erneut werden. Das ist die erste Verheifsung (I. Mos. III. 14. 15.), die sich sofort als Wahrheit erwies. Nie ganz verirrte die Menschheit. In allerlei Volk suchten die Menschen den Herrn (Actor. XVII. 26 f.), manches Herz erkannte: „Er ist nicht ferne von einem Jeglichen unter uns«; ja „in Ihm leben, weben und sind wir"; denn »wir sind göttlichen Geschlechts«!

Einem Manne aber ward der Rathschlufs Gottes, durch den Glauben an seine Güte und Wahrheit die Menschen zur freiwilligen Rückkehr zu Ihm zu bewegen, besonders offenbar. »In dir (diese Stimme vernimmt Abraham) sollen alle Völker der Erde gesegnet werden«! Aber er hatte auch das vertrauensvollste Festhalten an der Liebe und Wahrheit des Lebens und Willens Gottes in schwerer Prüfung bewährt. Sein Glaube, dafs, aus seinem Stamme, der Held und Fürst des Lebens auferstehen werde, leuchtete und lebte in vielen seiner Nachkommen; besonders herrlich in Moses (Hebr. XI. 24 ff.), dessen Gesetz den Rathschlufs Gottes der Ausführung näher bringen sollte; das aber durch seine vorgeschriebenen Werke nicht innerlich gerecht und heilig machen konnte, sondern täglich des Menschen Ungerechtigkeit und Elend bezeugte, weil kein Mensch in dem Lichte des Gesetzes sich schuldlos finden konnte, das da spricht: lafs dich nicht gelüsten! Ja selbst durch die Opfer wurde nur das Gedächtnifs der Sünden erneuert, die Sünde selbst nicht aufgehoben. Das erkannte der

Sänger, welcher ausrief: „Selig ist der Mensch, dem Gott die Sünde nicht zurechnet«! Denn, das fühlte er, nur die göttliche Liebeskraft heilt von dem Verderbnifs der Sünde. In dem Glauben an die Verheifsung, dafs diefs geschehen werde, starben die Frommen dieses Volkes (Röm. IV. 1—25. V. 12—21. Hebr. IX. 8 ff. XI. 13 ff. 39 f.). Diese Zuversicht äufserte zuletzt am bestimmtesten Johannes der Täufer (Marc. I. 1—11. Matth. XI. 2—11), welcher erklärte, dafs, um an dem Segen des eben erscheinenden Erlösers Theil zu nehmen, nur Anerkennung des Willens Gottes, und der Wille nöthig sey, allem ungöttlichen Sinn und Leben zu entsagen. Zugleich bezeichnete er den, durch den es geschehen sollte, den, in welchem das Wort Fleisch geworden war, der aus innigster Gemeinschaft mit dem Vater dessen Willen mit obsiegender Kraft in allen Zuständen des Menschenlebens erfüllen sollte, und dem bei der Taufe des Johannes unmittelbar bezeugt wird, dafs ihm zur Erfüllung jenes Gesetzes die Kraft des göttlichen Lebens mitgetheilt werde. Dieser zeigt sich dann auf mancherlei Weise in Wort und That wohlthätig, und mufs endlich, nach demselben Rathschlufs Gottes, gegen die Macht des Bösen, die den Menschen ewig von der Rückkehr nach Eden abhalten will, den Kampf bestehen. Mangel an Vertrauensstärke entzieht ihm die Edelsten; Lieblosigkeit, Hafs des gedemüthigten Hochmuths und der entlarvten Heuchelei, drohen Besiegung und Vernichtung dem Leben der reinsten Liebe. Aber dem Kämpfer leuchtet die Gewifsheit der unwandelbaren Güte und Wahrheit des Willens, der vollbracht werden soll, in die Seele: er behauptet Wahrheit und Liebe bis zum Tode (Luc. XX. 41 f. Phil. II. 8.). Da erweckt ihn die Kraft des Lebens, dessen Willen er treu gewesen, aus dem Tode, und verklärt ihn zur Rechten der Majestät Gottes. Und nun

ist der Cherub am Eingange Edens gewichen, und Eden wieder für die Menschen offen. Mit höchster Anstrengung ist der Held in das Himmelreich eingedrungen. Wer der von ihm gebrochenen Bahn freudig nachfolgt, reifst es an sich (Matth. XI. 12. 2. Tim. II. 11 ff.); denn es ist nun erschienen voller Gnade und Wahrheit. Durch die Erscheinung dieses göttlichen Lebens ist der Rathschlufs Gottes enthüllt, durch dessen Anschauung in den Menschen das vollständigste Bewufstseyn des wahren Lebens und seiner Kraft gewirkt wird. Durch die Liebe, die sich bis zum Opfertode bewährt hat, werden die nach Gnade verlangenden Menschen geläutert, dafs sie aufs Klarste einsehen, wie Gott die Liebe ist. Die unbesiegliche Lebenskraft des Auferstandenen giebt ihnen Zuversicht und Hoffnung auf ein in Ewigkeit fortschreitendes seliges Leben. Die Kraft der Sünde ist durch die Kraft der Gerechtigkeit, die in Ihm erschien, die Kraft des Gesetzes durch die Kraft der Gnade überwältigt. In dem Tode des leiblichen Lebens Christi zeigte sich die Kraft der gegen das Göttliche anstrebenden Sünde in ihrer furchtbarsten Wirkung. Den, der die edeln Wünsche und Hoffnungen der Väter erfüllen wollte und konnte, tödten die Menschen; aber sie bringen ohne ihr Wissen und Willen den Rathschlufs des ewig Guten, Gerechten und Erbarmenden in Vollziehung. Er, der allein gut ist, konnte die höchste Gerechtigkeit und Wahrheit mit der höchsten Liebe, bewährt in dem Tode des Gerechten für die Ungerechten, vereinigen. Dieses Sühnopfer, das der Mensch nicht selbst darzubringen vermocht hatte, rechtfertigt und befriedigt die göttliche Gerechtigkeit, deren Gesetz keine grundlose Willkühr, sondern ewige Wahrheit und ewiges Recht ist. Ohne diesen festen Grund alles Lebens giebt es keine Freiheit, kein Heil, sondern nur in der freiwillig ergriffenen Gemeinschaft

dieses Lebens und in Bewahrung desselben durch kindlich vertrauenden Gehorsam.

In Christus also hat das wahre Menschenleben angefangen. Die Kraft dieses in ihm geschauten Lebens dringt läuternd, stärkend und heiligend in das Menschenherz, und giebt Allen, die diesen Glauben aufnehmen, die Kraft, Göttliche, d. i. Kinder Gottes zu werden. Und diese Kraft wird wirken, bis alle ihre Feinde überwältigt worden, und Gott seyn wird Alles in Allem (Röm. V. 6 ff. besonders V. 12 — 21. I. Cor. XV. 23 — 28.).

Zweiter Anhang.

Vergleichende Zusammenstellung des christlichen Festcyclus mit vorchristlichen Festen *).

Uebersicht des christlichen Festcyclus.

§. 1.

Betrachtung der einzelnen christlichen Hauptfeste.

Die Mittelpuncte der drei christlichen Festperioden sind Weihnachten, Ostern und Pfingsten. Diese Feste haben eine Vorfeier und Nachfeier, und diese ganze Zeit bildet einen Kreis der Geschichte Jesu von seiner Erscheinung auf Erden bis zu seiner höchsten göttlichen Verklärung.

1) Der Weihnachtscyclus feiert die Geburt des Heilandes. Die wichtigsten Tage sind: der 25. December, der Eintritt Jesu in das irdische Daseyn, und der 6. Januar, der Tauftag Jesu, der Anfang der Offenbarung seiner Göttlichkeit [1]). Dieses Fest der Taufe ist das Fest des Symbols der reinigenden Erleuchtung (ἡμέρα τῶν φώτων) [2]), das Fest der Gotteserschei-

*) Ausführliches über die christlichen Feste s. in den drei ersten Bänden von Augusti's Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, Leipzig 1817 — 20.

1) Beweise dafür s. bei Chrysostom. in orat. de baptismo Christi T. II. p. 369. Montfauc. — Constitut. Apostolic. V. 13. T. 1. pag. 315. ed. Coteler. ib. not. — Gregor. Nazianz. εἰς τὰ γενέθλια p. 232. Bas. und εἰς τὰ φῶτα p. 236. Bas.

2) So hieſs das Fest nicht von den dabei angezündeten Lichtern, sondern von der Tauſe Jesu; Taufe aber hieſs in der alten Kirchensprache φώτισμα, φωτισμός, φῶς. Justin. Mart. Apolog. I. 61. p. 82. Venet. Clem. Alex. Paedag. I. 5. T. I. p. 113. Suiceri Thesaur. Eccles. T. II. p. 1489. Bingham Origg. Eccles. T. IV. p. 142. ed. Grischov.

nung (Epiphanie). Vier Sonntage vor dem Geburtsfeste des Herrn wird die göttliche Ankunft (adventus) verkündigt, und die Christenheit durch Lehre, Gebet und Gesang vorbereitet: eine Nachbildung des Harrens der Völker, des Hoffens der Väter auf die Erfüllung der Verheissung. Aber am 25. December ist der Mittelpunct des Festes, die Verkündigung, daſs der Logos Mensch geworden, und die Menschen durch ihn göttlich werden können. Er wird von der reinen, in ihrem Kinde seeligen, Mutter geboren: darum ist das Fest nicht nur Fest des Heils der Menschheit, sondern Fest der Mütter und Kinder, der reinsten Familienverhältnisse. An diesen Tag schlieſst sich sehr bedeutsam die Gedächtniſsfeier des ersten Glaubenshelden Stephanus (πρωτομάρτυρ; auch seinen Namen στέφανος fand man bedeutend: s. Segaar z. Clem. Alex. Quis dives salvetur p. 149 sq.). Da feierte man seinen Geburtstag; denn so nannte die Kirche den Todestag eines Märtyrers. Ihm folgt der Gedächtniſstag Johannes des Evangelisten, des Jüngers, den der Herr lieb hatte, der vorzüglich die Wahrheit verkündigte: „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit.“ Darum hieſs er auch der Theologe, und auch ein Märtyrer, in so fern er durch sein ganzes Leben in Wort und That für göttliche Wahrheit gezeugt hatte. — Ein dritter Tag feierte die unschuldigen Kinder, die in zarter Jugend ihr Leben für das neugeborne Kind des Heils opfern muſsten. Das letzte Fest wurde, nicht, wie die andern Märtyrerfeste, als Freudenfest, sondern als Trauerfest begangen. Es vereinigte sich also in diesen Tagen die Feier hochbegnadigter Jungfräulichkeit, edler Freundschaft, standhafter Treue und kindlicher Unschuld. Zwischen den Tag der Geburt Jesu und seiner Epiphanie in der Taufe fällt noch ein Fest, welches ebenfalls einen Moment aus der Kindheit Jesu feiert, das Fest der Be-

schneidung, womit die spätern Kirchenlehrer ungern die Feier des bürgerlichen neuen Jahres verbanden. Jesus unterwarf sich an diesem Tage dem Gesetz, zu dessen vollendeter Erfüllung er bestimmt war. Der Schlufs des Weihnachtscyclus ist das schon genannte Epiphanienfest, ursprünglich und im Orient zum Andenken an Jesu Taufe im Jordan gestiftet, dem Moment seines ersten Auftretens als Messias. Die abendländische Kirche erkannte dieses erste Auftreten in der Anbetung der Magier, als der Repräsentanten der heidnischen Menschheit (Augustin. Serm. CC. Maximus Taurinens. Serm. VII.). Das Mittelalter machte sie zu Königen, setzte ihre Zahl auf drei, und gab ihnen die bekannten Namen. So bildete sich das Dreikönigsfest im Abendlande, während die morgenländische Kirche an diesem Tage immer noch die Taufe Christi feiert.

Im sechsten Jahrhundert wurde mit dem Weihnachtscyclus auch das Fest der Reinigung Mariä (ὑπαντή, ὑπαπαντή, Begegnung: Suicer. Thesaur. eccles. T. II. p. 1374. Mariä Lichtmefs), der Darstellung Jesu im Tempel, in Verbindung gesetzt.

Um Weihnachten ward die Zeit der Osterfeier in den Kirchen angekündigt. So schlofs sich also an jenen Cyclus

2) der Ostercyclus, wo sich die höchsten Momente der Erscheinung Jesu concentriren. Dieser Festzeit geht ein vorbereitendes vierzigtägiges Fasten (caro vale! Carneval) voran. Der Palmsonntag, die Feier des Einzugs Christi in Jerusalem, ist der Beginn der Osterfeier. Mit Palmen waren da die Strafsen bestreut. Aber es ist dennoch der Todesweg Jesu. Darum setzt er am grünen Donnerstag [3] (dies mysteriorum, dies

3) Die, nicht ganz befriedigenden, Meinungen über den Ursprung dieses Namens s. in Augusti's theolog. Monatsschrift 1801. I. 6. und dessen Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie II. p. 112.

natalis calicis) das Mahl der Gnade Gottes und der Bruderliebe, sein Todesmahl, ein. Die Fufswaschung, die Jesus dabei verrichtete, wurde in vielen Kirchen zu einem Theile dieses Festes gemacht. Nun folgt der Charfreitag (von χάρις oder carus), der grofse Leidenstag, die Feier der sich opfernden Liebe, woraus das Heil der Welt hervorgeht. Aber um des Leidens Jesu willen ist es ein Fest der Wehmuth, der stille Freitag. Den folgenden Tag nannten die Alten den heiligen Sabbath, den Ruhetag des Herrn vom geistigen Schöpfungswerke; die Nacht, die auf diesen folgte, hiefs die heilige Nacht aller Nächte, wo die Gemeine zu heiliger Trauer versammelt war. Fackelzüge (φωταγωγία: Greg. Nazianz. Or. XIV. Euseb. vit. Constant. IV. 22.) deuteten an, dafs auch in der tiefsten Trauer das Licht des Lebens nicht ganz erloschen ist. Diefs war die Nacht, in der man auch die Wiederkunft des Herrn zum Weltgericht erwartete (Lactant. Instit. Div. VII. 19.).

Beim Anbruch des Morgens begrüfst man sich froh mit dem Rufe: ὁ κύριος ἠγέρθη, und antwortet: ὄντως ἠγέρθη. Der Ostertag, das Fest aller Feste, ist gekommen; es schliefst sich die alte Zeit; die neue (bei den Alten das neue Kirchenjahr) bricht an. Den Schlufs dieses Cyclus bildete der folgende Sonntag (ἀντίπασχα, der weifse Sonntag, dominica in albis, dies neophytorum, später Quasimodogeniti), an dem die Neophyten zum letztenmale ihre weifsen Kleider trugen, worauf sie feierlich in den Schoofs der Kirche aufgenommen wurden.

3) Der Pfingstcyclus feiert die Verklärung und Erhöhung Jesu, dessen irdische Laufbahn geschlossen ist. Die ganze Zeit der fünfzig Tage über, in der der Auferstandene noch mit den Seinen lebte, stand man beim Gebete, und erklärte in Lehrvorträgen besonders

die Apostelgeschichte. Noch auf die historische Erscheinung Jesu bezog sich der Himmelfahrtstag, wo sich das in der Krippe begonnene Leben wieder in der Glorie verlor, worauf dann der Erhöhte den ersten Act der Gnade durch die Ausgiefsung des heiligen Geistes an den Seinigen ausübt, am fünfzigsten Tage nach seiner Auferstehung (πεντηκοστή, Pfingsten). Das ist die Feier der Gründung der christlichen Kirche. Den Pfingstcyclus schliefst acht Tage darauf das Dreieinigkeitsfest, welches, wie sich schon aus seiner ganz dogmatischen Bedeutung schliefsen läfst, nicht frühe (wahrscheinlich aus Opposition gegen die Unitarier) eingeführt wurde.

In die gröfsere festlose Jahreshälfte wurden mehrere Marien- und Aposteltage, das Fest Aller Heiligen (1. Nov.), Aller Seelen (2. Nov.), Aller Engel (29. Sept.) verlegt, so dafs sich um den Jahreskreis ein Kranz von feierlich ausgezeichneten Tagen wand.

§. 2.

Analogie des christlichen Festcyclus mit dem Jahresfortgang im Naturleben.

Im Ganzen sind die Festzeiten so verlegt, dafs die Natur diese Offenbarungen des höhern Lebens mitzufeiern scheint, welches Zusammentreffen, wenn auch nicht als vorzugsweise beabsichtigt, doch auch nicht als ganz zufällig erscheinen darf.

1) Das Christfest fällt in die Zeit des Wintersolstitiums, wo das Leben der Natur im Scheintode liegt. Aber von dieser Zeit geht es auch wieder aufwärts, die Sonne wird gleichsam wieder neu geboren, und in dieser Zeit wird Christus, die neu aufgehende Sonne der Gerechtigkeit, geboren, in einem Zeitpuncte, da das

sittliche Leben in der Menschheit fast erstorben zu seyn schien.

2) Das Osterfest ist des Frühlings Anfang, das Fest der Auferstehung für die Menschheit, wie für die Natur. Ostern ist der Frühling der Welt und der Frühling des Geistes (s. Greg. Nazianz. Or. in Encaenia und Venant. Honorii Hymn. in resurr. Domini).

3) Auch das Pfingstfest ist nicht ohne Analogie mit der Natur. Der Urheber der neuen geistigen Schöpfung zeigt sich in seinem Einfluſs auf seine Gemeine: so steht auch jetzt das um Weihnachten nur gehoffte, an Ostern keimende Naturleben in voller Kraft und Blüthe. Und so zeigte das Pfingstfest in der begeisterten Thätigkeit der Apostel die ersten Aehren (ἀπαρχὰς τοῦ πνεύματος) der groſsen geistigen Aernte.

§. 3.

Verhältniſs des christlichen Festcyclus zu den Festzeiten des Jüdischen Volkes.

Ostern und Pfinsten stehen mit ältern Jüdischen Festen in bestimmtem historischem Zusammenhange. Die drei groſsen heiligen Zeiten des Jüdischen Volkes sind das Passah, das Pfingstfest und das Laubhüttenfest, alle drei Befreiungsfeste, alle drei aber auch Naturfeste, an denen Jehovah als Urheber geistiger Gaben und leiblicher Güter verherrlicht wird. An jedem derselben werden die Erstlinge der Früchte als Opfer dargebracht, die in jener Jahreszeit reifen (Spencer de Legib. Hebr. rituall. I. X. p. 165.).

Das Passah (פֶּסַח, πάσχα vom 14. bis 31. Nisan) zum Andenken des Schutzes Jehovahs beim Auszuge aus Aegypten, und daſs der Herr, der die Erstgeburt der Aegyptier tödtete, schonend an den Wohnungen der Israeliten vorübergieng (II. Mos. XII. 27. Joseph.

Antiqq. II. 14. 6.), war zugleich dadurch gewissermaſsen ein Frühlingsfest, daſs man dabei die Erstlings-Aehren zum Opfer darbrachte (III. Mos. XXIII. 10—14.).

Funfzig Tage nach dem Passah war das Pfingstfest, zur Erinnerung an die Gesetzgebung auf Sinai, also zum Danke für die Gabe gesetzlicher Ordnung. Aber es war dabei zugleich Aerntefest mit Darbringung der Brod- und Mehlerstlinge, woher es auch ἑορτὴ πρωτογεννημάτων hieſs (s. Philo de sept. et fest. p. 1192. vgl. Joseph. Antiqq. III. 10. 6.).

Das Laubhüttenfest ermahnte zum Danke für das Wohnen in den Hütten auf dem Zuge durch die Wüste. Damit vereinigte sich der Dank für die Gabe der Obst- und Weinlese; und so ist es zugleich Herbstfest [4]).

Bei allen diesen Festen sehen wir also immer zugleich die geistige und die physische Seite des menschlichen Daseyns berücksichtigt. Vergeistigt wurde das Oster- und Pfingstfest unter die christlichen Feste aufgenommen. Jenes ist für die christliche Menschheit ein Befreiungsfest in weit höherm Sinne: dieses nicht nur ein Fest der Promulgation des Gesetzes, wie für das Judenthum, sondern die Feier der ersten Wirkung des göttlichen Geistes zur Verbreitung des Evangeliums, ein geistiges Aerntefest.

§. 4.

Analogie des christlichen Festcyclus mit manchen heidnischen Festen.

Da die meisten heidnischen Feste Naturfeste sind, so muſs sich eine Aehnlichkeit mit den christlichen Festen

4) S. Levit. XXIII. 34. Deuter. XVI. 13. vgl. Plutarch. Quaest. Symposs. IV. p. 671. p. 746. Wytt. S. auch v. Hammer in den Wiener Jahrbb. 1818. III. Bd. p. 157.

zeigen, weil der christliche Festcyclus mit der Naturentwickelung übereinstimmend fortgeht 5).

Der Januar, vom Janus, dem vorwärts und rückwärts schauenden, genannt, begann zwar nicht mit einem eigentlichen Festtage, aber sein erster Tag wurde doch heiter gefeiert (s. oben II. Buch 9. Cap. §. 6—9.), und war dem Janus und der Juno heilig. Man gab einander Neujahrsgeschenke, welche Sitte sich bis jetzt erhalten hat 6). Aber am ersten Januar wurde zu Rom auch der Sieg des Juppiter über den Briareus, also der Sonnenkraft über den Winter gefeiert (s. oben a. a. O.).

Am 6. Januar, am Tage der Taufe und Epiphanie, war in Aegypten das Fest des wiedergefundenen, des wieder erscheinenden Osiris (Jablonski de origine festi nativitatis Christi, Diss. I. et II. in seinen Opuscc. ed. Te Water T. III. p. 317—375.). Ein heidnischer Gebrauch bei diesem Feste gieng in die christliche Kirche über: nämlich das Wasserschöpfen in der Nacht vor dem Feste; welchem in Krügen aufbewahrten Wasser man besondere Kräfte zuschrieb 7). In der Griechischen Kirche ist noch an diesem Tage die Wasserweihe. — Auch die Saat- und Frühlingsfeste begannen in Rom im Januar.

5) S. Rud. Hospinianus de festis Judaeorum et Ethnicorum, und de Festis Christianorum, Tigur. 1612. fol. Rituum, quos Romana ecclesia a majoribus suis gentilibus in sua sacra transtulit, enarratio, auct. G. Chr. Hamberger, Gotting. 1751. v. Hammer in den Wiener Jahrbb. 1818. III. p. 149 ff.

6) S. Ph. Horst de Strenis votisque Januariis, Jen. 1632. M. Lipenius Stren. civil. et ecclesiastic. historia, Lips. 1670. im XII. Bd. des Grävischen Thesaurus.

7) Chrysostom. in Homil. de baptismo Christi T. II. p. 369. ed. Montfauc. Rosenmüllers altes u. neues Morgenland T. III. p. 228.

Der Februar ist der Reinigungsmonat (von februare) bei den Römern, Aegyptiern und Persern. Die letztern feierten in diesem Monate ein Lichtfest. Ein Fest der Reinigung und des Lichts ist in dem christlichen Feste Mariä Lichtmeſs oder Mariä Reinigung verbunden.

Die am 15. Februar mit dem Eintritt der Sonne in das Zeichen der Fische beginnenden Lupercalien (Ovid. Fast. III. 267 sqq. Cicero Philipp. II. 33. 34.), mit Orgiasmus und Aufhebung des Unterschiedes der Stände gefeiert, gaben den Narrenfesten und Fastnachtslustbarkeiten den Ursprung.

Der März ist dem Mars, dem Gatten der Venus, der groſsen männlichen Naturkraft, heilig. Da feiern alle Völker Frühlingsfeste. Dem christlichen Palmenfeste entsprechen alte Palmenfeste bei den Indiern und bei den Athenern. Auch ein dem Aschermittwoch ähnliches Fest hatten die Indier. Die meisten Feste dieses Monats verherrlichen die Auferstehung der Natur. Das Osterfest selbst hat seinen Namen von einer alten Frühlings- und Liebesgöttin (Ostar, Astarte), deren Fest in der vorchristlichen Zeit von unsern Vorvätern in diesem Monate gehalten wurde.

Der April ist der Venus geheiligt. Da wurden die Frühlingsfeste fortgesetzt. In Athen war das Frühlingsfest Thargelia, später die Mysterien der Demeter und die Eleusinien; in Rom das Fest der Magna Mater, die Cerealien und die Palilien. Da sprang man über ein Stroh- und Stoppelfeuer, wie noch bei uns an vielen Orten am Johannistage. Das eigentliche Blüthen- und Frühlingsfest in Rom waren vom 28. April bis 3. Mai die Floralien (die Frühlingssaturnalien) mit ausgelassener Lust und mimischen Tänzen, die auch eine Veranlassung des Römischen Carnevals waren.

Im Mai waren in Rom Todtenfeste und Dämonenfeste. Bei uns legt der Volksglaube die Blocksbergversammlung in die erste Mainacht.

Im Junius feierten die Römer das Fest der Vesta, der personificirten reinen Feuerkraft im physischen und ethischen Sinne. Die Perser hatten in diesem Monate das Fest der Wasser- und Feuertaufe. Die christliche Welt begeht in diesem Monate den Tag Johannis des Täufers; in den Johannisfeuern haben sich Spuren uralter Sitten von jenen Feuerfesten her erhalten. Man hatte den Geburtstag Johannis auf das Sommersolstitium verlegt, wie den Geburtstag Jesu auf das Wintersolstitium. Die Sonne des alten Bundes, dessen letzter Held gleichsam Johannes ist, stieg hinab, die Sonne des neuen Bundes stieg in Jesu aufwärts.

Der Herbst hatte überall seine Herbstfeste. Aber auch Trauerfeste hatte er. Die Magier begiengen zu Ende Octobers ihre Todtenfeier. In Aegypten trauerte man zu Anfang des Novembers um den getödteten Osiris. In Rom feierte man gegen Jahresende die Compitalien. In der katholischen Kirche ist in dieser Jahreszeit (2. Nov.) das Fest Aller Seelen.

Nach der Mitte des Decembers begann in Rom wieder eine Carnevalszeit, die Saturnalien. Aehnliche Feste finden wir auch in Griechenland (Athenäus XIV. 17.) und bei den Persern (Hyde de vet. Pers. relig. p. 252. v. Hammer a. a. O.). Am Schlusse des Jahres (25. Dec.) feierte man das Geburtsfest des Mithras (dies natalis Solis invicti). Nicht ohne Absicht verlegte die Kirche auf diesen Tag die Geburtsfeier Jesu, der neuen Sonne der Gerechtigkeit, so wie auf ein anderes Sonnenfest, die Epiphanie des Osiris (6. Jan.), das christliche Epiphanienfest verlegt wurde.

§. 5.

Ergebnisse aus dem Vorhergehenden.

Die Feste aller alten Religionen, seyen sie auch nachher metaphysisch ausgebildet worden, waren Natur- und Sonnenfeste. Da nun auch der christliche Festcyclus mit dem natürlichen Jahreskreise übereinstimmt, so mufste sich in vielen Puncten eine Uebereinstimmung mit den heidnischen Festen finden. Diefs ist nicht blofs zufällig. Wenn z. B. Ostern und Pfingsten auch durch historische Ereignisse bestimmt sind, so haben doch beide erstlich Jüdische Feste zur historischen Grundlage und dann waren beide, neben ihrer politisch-religiösen Bedeutung, auch Naturfeste im Judenthum. Ueberdiefs hat ja der ganze Weihnachtscyclus durchaus keine feste historische Grundlage, so wie die meisten andern Feste.

Auf jeden Fall nahmen die Vorsteher der Kirche auf die Feste der Heiden wenigstens polemische Rücksicht. Man setzte den heidnischen Festen solche christliche entgegen, die das, was jene feierten, auf eine geistigere Weise mit tieferer Bedeutsamkeit verherrlichen sollten, und feierte dann diese gerade an den alten Tagen, um an diesen das Volk vom heidnischen Cultus abzuhalten, das lange noch Anhänglichkeit für ihn behielt. Durch diese Anhänglichkeit gieng dann, mit und ohne Willen der Vorsteher, mancher für unschädlich gehaltene Festgebrauch in den christlichen Cultus über, und heidnische Sitten und Gebräuche wurden durch Unterlegung einer christlichen Bedeutung gleichsam in christliche übersetzt.

Dazu kommt, dafs durch das Christenthum der Zusammenhang mit der Natur keinesweges ganz aufgehoben, sondern die Bedeutung, die im Naturleben liegt, nur höher und geistiger aufgefafst werden sollte. Der

christliche Redner an einem solchen Feste war dann der bewufste Dolmetscher der Natur, und brachte durch sie dem Menschen das geistige Leben nahe. Und so sehen wir denn im Christenthum die Naturreligionen und Feste, so wie das Judenthum mit seinen Anordnungen einerseits zwar aufgehoben, aber zugleich wieder in einem höhern Geiste aufgenommen.

Uebersicht

der

Geschichte des nordischen Heidenthums.

§. 1.

Völker im Norden und Sitze ihrer Religionen.

Den Norden Europa's bewohnen noch jetzt vier grofse Völkerstämme, die sich in viele Völker theilen. Die Religion wie die Sprache war im Alterthum jedesmal einem ganzen Stamme gemeinschaftlich, und die Glaubenslehren verwandter Völker verhalten sich zu einander, wie ihre Mundarten zu der Gemeinsprache des Stammes. Verwandt sind stammgleiche Völker, aber auch zwischen den Stämmen wird eine fernere Verwandtschaft sichtbar, die wieder gröfsere Stämme voraussetzt. Der nördlichste von allen ist der Stamm der Finnen, wovon hier nur die Lappländer, eigentlichen Finnen, Ehsten, Liwen, Kuren und die verwandten Litthauer, Preussen und Ungarn in Betracht kommen. Der zahlreichste ist der slawische Stamm, wovon dem Nordlande nur die Russen, Polen, Schlesier, Mähren, Böhmen, Sorben, Pommern und Wenden angehören; der dritte Stamm ist der teutsche, der drei nördliche Völker, Dänen, Norweger, Schweden, und drei südliche, Sachsen, Franken und Gothen umfafst; der letzte ist der celtische Stamm, der sich schon in den Süden nach Italien und Spanien erstreckt, wovon aber hier nur die Gallier und die Inwohner der brittischen Inseln betrachtet werden. In der Glaubensforschung ist also die Donau die Gränzlinie zwischen Süd und Nord von Europa und die Ostsee ist keine Trennung, sondern die grofse Heerstrafse der Verbin-

dungen der vier Stämme. Es wird hiebei eine Aehnlichkeit mit dem Süden unverkennbar. Wie das Mittelmeer die drei alten Welttheile zu dem mannigfaltigsten Verkehr verband, wie diese Heerstraſse der Völker die Vermischung, Bildung und Verschlimmerung der Religionen erleichtert und befördert; grade so verband die Ostsee die anwohnenden Völker zum religiösen und Handelsverkehr, was man schon aus den Wohnsitzen der vier Stämme abnehmen, aber auch durch bestimmte Zeugnisse beweisen kann. Alle Religionsstätten waren entweder auf den Küsten und Inseln jenes Meeres oder an den Flüssen, die hineinströmen, an Wassern, die anderer Richtung folgen, trifft man daher fast gar keinen heiligen Ort an. In Ruſsland war Nowgorod am Ilmensee die Götterstadt, der See ergieſst sich durch den Fluſs Wolchow in den Ladoga, wo die Stadt gleiches Namens auch ein heiliger Ort war, und der Ladoga strömt durch die Newa bei Petersburg in den finnischen Busen. Darum ist begreiflich, daſs die Priesterschaft zu Nowgorod mit der Semgaller in Kurland in Verbindung war. Die nördlichen Finnen hatten keine gemeinsame heilige Stadt, bei den südlichen war aber die Insel Oesel an der Küste von Ehstland noch bis ins zwölfte Jahrh. das allgemeine Orakel des Nordens. Die finnische Priesterschaft hing nicht nur mit der ostslawischen zu Nowgorod, sondern auch mit den westslawischen und teutschen zusammen. Denn auf der Insel Rügen und zu Rhetra bei Neubrandenburg an der Ostsee war der Hauptsitz des wendischen Heidenthums, in Rügen war aber ursprünglich eine finnische Priesterschaft, die mit der zu Rhetra und der preussischen zu Romow in sehr genauer Verbindung stand. An sie schlossen sich die kleineren Heidenkirchen an der Elbe und Ostsee an. Weiter im Innern der slawischen Länder waren Gnesen und Posen an der Warta, Thorn und Krakau an der Weichsel und Prag an der Moldau Sitze der Reli-

gion, alle an dem Wasserzug nach Norden. Die skandinavischen Heiligthümer lagen auch in der Ostsee. In Schweden war die Halbinsel Sigtun zwischen dem Mälarsee und dem bottnischen Busen der Sitz des Glaubens; in Dänemark die Inseln Seeland und Hlesey nebst andern abhängigen Eilanden; in Norwegen erschien das Grofse wieder im kleinen Bilde, die Buchten von Thrandheim und Sogn sind die kleinen Zwischenmeere des Landes und auf ihren Küsten und Inseln waren die Stammsitze des norwegischen Heid' 'hums. Auch auf Island und den vielen Inseln der norwegischen Küste waren heilige Oerter. Die Teutschen hatten in der Nordsee zwo heilige Inseln, Helgoland und Walcheren im Binnenlande, aber am Rhein herauf die meisten und bedeutendsten Religionssitze, keinen einzigen an der Donau, denn sie gehört einem ganz andern Wasserzug an, wo das Volk nicht ursprünglich gewohnt hat. Die Celten endlich hatten bekanntlich auf der Insel Anglesey zwischen Irland und Wales den Hauptsitz ihres Glaubens, so wie die Gallier auf der Insel Seins an der bretagnischen Küste. Dafs aber die Celten auch mit den Ostseevölkern in religiösem Verkehr gestanden, beweisen die celtischen Denkmäler auf der Insel Bornholm. Das Resultat ist also, dafs sich die vier nordischen Stämme nach dem Wasserzuge der Ost- und Nordsee angesiedelt, und dadurch ihre religiöse und politische Verbindung und ihren Verkehr erhalten haben, und grade durch diese Abgeschlossenheit mit den südlichen Völkern so lang ohne nähere Berührung geblieben.

§. 2.

Priesterschaften und ihre Verbindungen.

Der Wasserzug unterhielt also den Verkehr der nordischen Völker, noch mehr aber die Priester derselben. Bei allen Stämmen gab es Priesterschaften, nicht aber bei

allen eine Hierarchie, dennoch hing das Priesterwesen im ganzen Norden genau zusammen. Hierarchisch war die Priesterschaft bei den Wenden, den Preussen, vielleicht eine Zeitlang auch bei den Skandinaviern und bei den Celten, d. h. jeder Stamm hatte ursprünglich seine Hierarchie, die sich nur bei den Celten für den ganzen Stamm, bei den andern nur für einzelne Völkerschaften erhalten hat. Denn bei den östlichen Slawen, Russen und Polen wurde die weltliche Macht Herr über die geistliche, ebenso beim ganzen teutschen Stamme; von den Finnen ist in diesem Stücke zu wenig bekannt. Die allgemeine Folge dieser Veränderung ist, dafs bei jenen Völkern, die weltlich geworden, auch der Glauben so wurde, bei denen aber, die geistlich und priesterlich blieben, auch die Religion diesen Charakter behielt. Bei den weltlichen Völkern treffen wir daher Heldensagen, bei den priesterlichen geheimnifsvolle und zauberische Lieder an. Wie die Hierarchie beschaffen gewesen, ist nur bei den Celten mit Gewifsheit zu erforschen, von den andern Stämmen ist zu wenig bekannt. Die celtische Priester- oder Druidenschaft war nicht nur der erste Stand des Volkes, sondern auch eine Kaste. Letzteres scheint bei den drei übrigen Stämmen nicht der Fall gewesen, ich finde nämlich keine sichere Spur davon, deswegen konnte bei ihnen der Glauben um so eher weltlich und die Hierarchie um so leichter entfernt werden. Da die priesterlichen und religiösen Verhältnisse dieser vier Stämme hier nicht bis ins Einzelne angegeben werden können, so darf ich sie wol durch eine in ihren allgemeinen Zügen wol nicht unrichtige Vergleichung näher bezeichnen. Die Teutschen sind in priesterlicher und religiöser Hinsicht die episirenden Griechen, die Slawen die allaufnehmenden Römer, die Finnen die zauberhaften Kolchier und die Celten die geheimnifsreichen Aegypter im Nordland.

Woher die Priesterschaften ursprünglich gekommen, ist noch ziemlich dunkel. Dafs sie nicht im Norden entstanden, ist offenbar. Sie stammen aus einer frühen Einheit der Völker her und sind wie diese mit aus Asien eingewandert. Dort läfst sich zuverlässig noch ihr Ursprung nachweisen. So weit die Stammsagen der Nordeuropäer zurückgehen, so geben sie immer den Wasserzug, der sich zum schwarzen Meere neigt, als ihre früheste Haimat an. Es waren daher die Flüsse Wolga, Don, Dnjepr u. a. die Wegweiser zur Einwanderung in den Norden. Die ältesten zuverlässigen Nachrichten über die Nordeuropäer betreffen daher die Scythen am Borysthenes (Dnjepr), die den nahen Griechen bekannt wurden. Wir hören da bereits von Heiligthümern am Borysthenes, von einer sagenvollen Religion, vielerlei gottesdienstlichen Handlungen u. s. w., was überhaupt eine geordnete Priesterschaft voraussetzt. Zu Herodots Zeit safsen aber auch schon die Celten an den Donauquellen, und gerade dieser Stamm hatte die allerbedeutendste Priesterschaft im ganzen Norden. Die Scythen nannten sich das jüngste Volk, sie waren die östlichsten und am spätesten eingewandert, es folgt also aus allem dem: 1) dafs diejenigen Nordvölker, die am frühesten in unsern Welttheil eingewandert, die bedeutendste Priesterschaft und die strengste und tiefste Religion gehabt, das sind die Celten; 2) dafs die späteren Einwanderer diese Vorzüge um so weniger hatten, je jünger ihre Ansiedelung war. 3) Die jüngeren Völker nahmen Vieles von der Religion der älteren an, sie mochten die früheren Inwohner von ihren Sitzen vertreiben oder sich mit ihnen vermischen. So ist Vieles im teutschen Glauben celtisch, sogar die Religionssitze am Oberrhein, namentlich Worms ist celtischen Ursprungs. Die Slawen, der jüngste der nordischen Stämme, verdrängten die Finnen nicht so, wie die Teutschen die Celten, sondern ver-

mischten sich mehr mit ihnen, daher liefsen sie finnische Priesterschaften zu Arkona, Romow und Rhetra bestehen und mischten auch ihren Glauben mit finnischem. Als das jüngste Volk hatten die Slawen die wenigst ausgebildete Religion, daher der ungemeine Hang zur Vielgötterei, zur Aneignung des Fremden und zur gröfsten Glaubensduldung.

Da die Einwanderungen nicht auf einmal geschahen, so gingen diese Veränderungen auch nicht friedlich von statten. Was aus dem mächtigen scythischen Stamm eigentlich geworden, weifs man nicht, dafs aber der finnische sein Ueberbleibsel ist, wird immer wahrscheinlicher; dieser besteht nun aus so vielen, zerstreuten und in dem äussersten Norden lebenden Völkern, dafs diese Ausbreitung nur gewaltsam durch grofses Unglück, durch Unterdrückung verursacht seyn kann. Auch bei den andern drei Stämmen ist eine feindliche Trennung sichtbar, Ost- und Westslawen hafsten und bekriegten sich, so lang wir wissen; die Teutschen über der Nordsee sind anderst, haben andere Sprache und Religion, als die diesseitigen, beide theilen sich in drei Völker, und zwischen den Norwegern, Dänen und Schweden war vom Anfang an eben ein so bitterer Volkshafs als zwischen Sachsen, Franken und Gothen. Auch die Celten theilten sich in britannische und gallische und hatten auch nicht völlig gleiche Religion. Wir müssen daher annehmen, dafs jeder Stamm im Grunde nur Eine Religion hatte, die sich aber unter seinen Völkern in mehrere Sekten theilte, woraus man sich erklären kann, warum die stammverwandten Völker sich fast mehr gehafst haben als die Stämme selbst. Die frühesten dunkelen Bewegungen der nordischen Völker scheinen daher grofsentheils Religionskriege gewesen und die Völkerwanderungen im Norden mögen wol oft religiöse Ursachen gehabt haben, die zu solchen Zügen entweder einluden oder zwangen.

Merkwürdig ist nun, dafs die zweite Stammsage der nordischen Völker eben so auf die Ostsee wie die erste auf das schwarze Meer hinweist. Sey nun der unermefslich grofse See des Jornandes der Ladoga oder die Ostsee selber, gleichviel, er ist immer das Binnenmeer, um welches alle nordischen Völker safsen, und Jornandes konnte seine Skanzia mit vollem Rechte die vagina gentium nennen. Er kannte aber auch den Verbindungsflufs zwischen Nord und Süd, es ist nämlich der grofse Strom Wagi (Wolga), der aus jenem See entspringt und wogenvoll ins Meer fällt. Die Sage ist also deutlich, die Ostsee war in der zweiten Haimat der Nordvölker dieselbe Verbindungsstrafse, wie das schwarze Meer in der ersten.

So weit die Geschichte der nordischen Völker reicht, finden wir nicht, dafs die Stämme oder auch nur die einzelnen Völker derselben eigentlich monarchisch regiert worden wären. Wie wenig bei den Preussen, Wenden, Teutschen und Celten der König ohne die Priester war, ist bekannt. Es folgt hieraus, dafs die Einwanderung in den Norden auch nicht durch weltliche Macht, sondern durch priesterliche Leitung geschehen, was durch die Stammsagen einzelner Völker allerdings bestättigt wird. Mache man aus dem Othin, was man immer wolle, so viel ist und bleibt richtig, dafs er als ein Priesterkönig erscheint, der vom schwarzen Meere her den Don hinauf ins Nordland kam und die südliche und nördliche Küste der Ostsee umreiste. Setzt man statt Priesterkönig priesterliche Religion, wie es seyn mufs, so hat man die rein geschichtliche Nachricht von der Herkunft und Ansiedelung der teutschen Religion an beiden Ufern der Ostsee. Ist Othin eine jüngere Priesterkolonie, wie Andere annehmen, so ist das für die Sache auch gleichviel, immer sind Priester die handelnden Personen im Norden. Das Merkwürdigste ist nun, wie ich schon oben angedeutet, dafs die Priesterschaften aller Stämme mit ein-

ander zusammen hingen, wie dieſs geworden, läſst sich sowol aus der theilweisen Verdrängung und Vermischung der Stämme, als auch aus der früheren Verwandtschaft erklären, so wie aus dem Umstande, daſs ja jeder Stamm hauptsächlich durch Priester im Anfang geleitet wurde.

Das Ergebniſs wäre demnach, im Norden sind priesterliche Religionen gewesen, diese Thatsache hatte den gröſsten Einfluſs auf die Gestaltung der Glaubenslehren und gibt die Richtschnur zur Forschung über nordisches Heidenthum an. Auch müssen daraus alle noch übrigen Quellen der nordischen Religionen beurtheilt werden, ein Gegenstand, den ich etwas näher beleuchten muſs.

§. 3.
Priesterlicher Unterricht und dessen Ueberbleibsel, die Ueberlieferungen.

Die alten nordischen Völker haben sehr wenige Denkmäler ihrer Religionen hinterlassen, nur die Celten machen in sofern eine Ausnahme, daſs ihre Tempel nicht von Holz waren, sondern aus Felsen bestanden, die in genauem Maas und bestimmter Anzal in die Erde gesetzt wurden. Von den Slawen und Finnen wissen wir, daſs ihre Kirchen nur von Holz gewesen, von den südlichen Teutschen, daſs sie gar keine gehabt, sondern in Wäldern ihren Gottesdienst verrichtet. Bau- und Bildwerke kommen daher im alten Nordland nicht vor, und schon das Klima verbot die sichtbare Darstellung der Götter in hölzernen Bildsäulen. Und doch hatten diese Völker Religionen und Priester, der Glauben muſs also mehr innerlich gewesen seyn, er bestand mehr im Wort und Geist als im Gesicht. Man findet daher im Norden keine Bilder, aber desto mehr Lehren. So war es schon im Alterthum, die vielen tausend Verse, welche die Druidenlehrlinge in ihren Hölen auswendig lernen muſsten, der durchgängig mündliche Unterricht, die Scheu der

Druiden vor der Schrift, als der Verderberin des Gedächtnisses, dies alles ist doch der offenbarste Beweis, daſs bei den Celten die Religion im Wort und in der Lehre bestehen sollte und zwar aus Grundsatz. Dasselbe gilt auch von den Teutschen, wir haben keinen Begriff mehr von der Stärke des schriftlosen Gedächtnisses unserer Alten, wenn Sämund hin Fródi im elften Jahrh. die langen und schweren Lieder der alten Edda vom Sigurd blos aus dem Munde des Volkes sammeln konnte und man im neunzehnten Jahrh. noch bei den norwegischen Bewohnern der Faröer Lieder vom Sigurd im Umfang von tausend und mehreren Versen blos aus mündlicher Ueberlieferung gerettet hat, was ist von der Stärke einer solchen Ueberlieferung, die sieben Jahrhunderte anhält, nicht zu erwarten? Bei einem solchen Volke ist es dann warlich nicht zu verwundern, daſs es so allumfassende Sagenmänner wie Snorri Sturlason und den Sammler der Wilkina Saga gegeben, wo überdieſs im Charakter des Volkes ein unzerstörbarer Hang lag, alle Thaten der Vorzeit, auch die eines Hausvaters, der nur für seine nächste Umgebung wichtig war, in einer Saga zu beschreiben. Und woher dieser Hang? Ist er nicht die Folge des priesterlichen mündlichen Unterrichts im Heidenthum? Eine andere genügende Ursache läſst sich gar nicht angeben, und es wird ja deutlich in den Religionssagen der Skandinavier dieses priesterlichen Unterrichts über Gott und die Welt gedacht. Bei den südlichen Teutschen, die doch so manche Störungen ihres Volkslebens erfuhren, blieb doch derselbe Hang zu alten Sagen und Liedern, denn er war ein Grundzug des ganzen Volkscharakters. Da aber die Stärke des Gedächtnisses durch äussere Ursachen bei den Teutschen abnahm, so vermehrte sich in gleichem Maaſse die Schrift und rettete die alten Ueberlieferungen. Tiefe und Fremdartigkeit geben dem Stoff der finnischen Sagen und Lieder hohes Alter, und verra-

then auch bei jenem Stamme eine grofse Stärke der Ueberlieferung. Dafs sie bei dem jüngsten Volke, den Slawen, weit geringer ist, liegt in der Natur der Sache.

Wir kommen also zu folgenden Ergebnissen: 1) die Tradition oder mündliche Ueberlieferung ist nach der Natur des nordischen Heidenthums fast die einzige und reichhaltigste Quelle zur Erforschung jener Religionen. 2) Diese Ueberlieferung dauerte aus nothwendigen und zufälligen Ursachen sehr lange fort, jenes durch priesterlichen Unterricht, wodurch der Glauben Gemeingut des Volkes wurde und nicht der Gottesdienst die Hauptsache war, dieses durch die natürliche Abgeschlossenheit des Nordlands, das durch Alpen und Carpathen vom Süden getrennt lang für sich selbst bestand und nur unter sich Verbindung hatte. 3) Je abgeschlossener daher ein Theil des Nordens blieb, desto dauerhafter wurden seine Ueberlieferungen. Unter dem teutschen Stamme sind daher die Isländer die sagenreichsten, unter dem celtischen die Waleser und Iren durch Abgeschlossenheit und Fortdauer priesterlicher Einrichtungen, des Bardenwesens. Die Nordfinnen und Lappländer sind für ihren Stamm die reichsten Sagenleute, unter den Slawen aber, deren Länder zu vielen Verbindungen ausgesetzt waren, ist auch die Tradition am schwächsten, und bestand die Religion, wie zu Arkona und Rhetra, hauptsächlich in den Gebräuchen des Gottesdienstes.

Hieraus folgt ferner: a) nach der Natur des nordischen Heidenthums, d. h. weil es vorzüglich in der Lehre und im Unterricht bestand, müssen bei den nordischen Stämmen religiöse Ueberlieferungen vorhanden seyn. Denkmäler können durch eine neue Religion leicht zerstört werden, das geistige Eigenthum ist aber schwer zu entreifsen, grad im letzten bestand das nordische Heidenthum, und darnach werde ich unten andeuten, in wie weit das Christenthum hier zerstört hat. b) Aber nun

die grofse Frage: welches sind die Religionssagen, und in welcher Gestalt sind sie bei den nordischen Völkern übrig? Dies findet man auf zweierlei Art, entweder sind die Sagen als Ueberbleibsel früheren Glaubens ausdrücklich in sich selbst bezeichnet, dann bedarf es keiner weiteren Untersuchung, oder sie haben ihre äussere Gestalt so sehr verändert, dafs sie auf den ersten Anblick fast ganz unkenntlich und durch Grundsätze und bestimmte Kennzeichen auf ihren ursprünglichen Inhalt zurück zu führen sind. Woran erkennt man nun, dafs eine Sage heidnisch-religiösen Inhalts ist? Sie mufs 1) allgemein unter dem gemeinen Volke verbreitet seyn, d. h. sie mufs einen Volksglauben enthalten. Was die nach griechischem und römischem oder anderem Geschmack gebildeten Leute glauben oder nicht glauben mögen, das ist hier ganz unbrauchbar; je beschränkter und dünkelfreier der Verstand des gemeinen Mannes, desto treuer und reiner seine Sagen. Alle zu Romanen und andern Geburten der Langenweile mifsbrauchten Volkssagen mufs der Glaubensforscher wegwerfen. 2) Diese Ueberlieferungen müssen alt seyn, oder besser, sie müssen die Zeit ihrer Entstehung gar nicht wissen. Diefs folgt aus dem ersten Grundsatze. 3) Sie müssen ferner ehemals in Liedern vorhanden gewesen seyn, wo sie in Prosa aufgelöst worden, haben sie gewönlich nur das Hauptsächlichste ihres Inhalts gerettet. 4) Ihr Inhalt ist selbständig, unabhängig von der politischen Geschichte und vom Christenthum, und wo er sich an diese anschmiegt, darf die Uebereinstimmung nur scheinbar seyn und mufs keine genügende Erklärung aus Geschichte und Christenthum zulassen. Nach diesen unzertrennlichen Gesetzen findet man unter der grofsen Menge der Ueberlieferungen die wahren heidnischen Sagen bei allen nordischen Völkern heraus, und es zeigt sich nun, dafs in diesen heidnischen Ueberbleibseln selbst ein Unterschied statt findet. Ein

Theil derselben bildet seinem Inhalt nach Ein Ganzes, läſst aber in den Personen, Oertern, Namen und andern äusserlichen Umständen völlige Willkür, das sind die Volkssagen im engeren Sinn oder die Märchen, der andere Theil weist nicht nur auf einen gemeinsamen Inhalt, sondern bleibt auch an stehenden Personen und Namen hängen, das sind die Heldensagen und Heldenlieder, die in Hinsicht ihrer Einigungspunkte nach Sagenkreisen sich abtheilen. Die Märchen sind ganz geschichtlos, die Heldensagen müssen ihrer Natur nach geschichtlichen Anschein haben, aber auch nur diesen, denn keine einzige Heldensage stimmt mit der Geschichte in den Hauptsachen, geschweige denn in allen Umständen überein. Dieſs sind also die eigentlich heidnischen Ueberlieferungen, deren jetzige Gestalt aber freilich sehr verschieden von ihrer ursprünglichen, jedoch diese heraus zu finden, nicht unmöglich ist.

§. 4.

Mischung und Uebertragung der Ueberlieferungen.

Aus diesen Sagen werden nun nicht nur die nordischen Religionen erforscht, sondern auch die religiösen Verhältnisse jener Völker vielfach erläutert. Es zeigt sich nämlich in den Sagen eine Mischung, wie in den Religionen und Völkern, und so können dadurch auch die Trennungsgründe der Sekten noch erkennbar werden. Der finnische Stamm hat keine Helden- sondern nur eine Göttersage, weil er keine Heldengeschichte hat. Die Slawen haben Heldenlieder, die Teutschen und Celten auch. Hier tritt nun die Mischung hervor. Die slawischen verrathen teutsche Bildung und Einfluſs, weil Teutsche sich mit Slawen zum russischen Stat verbanden. In den teutschen Heldenliedern selbst ist ein vielfacher Unterschied. Die Skandinavier haben keine, sondern nur

Göttersagen, ihre Heldenlieder sind von den südlichen Teutschen entlehnt und gehören diesen eigenthümlich an. Diese sind gewandert, dadurch kam ihre Heldensage in die gröſste Aufnahme und wurde mit denen fremder Völker vermischt. Das teutsche Heldenbuch hat daher drei Theile nach den drei Sekten, der hegelingische Antheil gehört den Sachsen, der nibelungische den Franken, der wölfingische den Gothen. Im Auslande verband sich die fränkische Sage mit der celtischen in Gallien und bildete dadurch den Sagenkreis Rolands oder Karls des Groſsen; in Italien vermischte sich die fränkische mit der gothischen und bildete die lombardische Heldensage. Die gothische kennen wir in Teutschland nur in ihrer schwäbischen Verjüngung, in Spanien hat sie sich mit dem rolandischen Sagenkreise, also mit einer doppelten Mischung zu einer dreifachen vereinigt, in Oesterreich mit der ungrischen. Die sächsische bildete in Britannien mit der walisischen den Sagenkreis vom Arthur, diese Vereinigung nahm wieder den Sagenkreis des Grales in sich auf, welcher eigentlich celtischen Ursprunges scheint.

Die Heldenlieder können hauptsächlich nur den Volksglauben enthalten, woher auch ihre groſse Verbreitung begreiflich wird. Es liegt in ihrem Wesen, daſs sie sehr bald den religiösen Charakter im Aeusseren verloren und ganz geschichtlich aufgefaſst und verstanden wurden. Dem Sagenkreise steht ein bleibender Namen an der Spitze, ein Götternamen durfte es im Christenthum nicht mehr seyn, daher ward es ein menschlicher, und man übertrug nun die Sage auf alte Helden und Geschichten des Volkes. Ohne diesen Grundsatz der Uebertragung ist es nicht möglich in der Erforschung der Heldenlieder fortzukommen, und er enthält mehrere Regeln, die ich näher erörtern muſs. 1) Heldensagen waren im Heidenthum der Volksglauben und bestanden in Göttergeschichten, aufgefaſst nach menschlichen Verhältnissen,

Geburt, Thaten und Tod der überirdischen Wesen wurden darin erzält und überliefert. Je mehr das Heidenthum abnahm, desto mehr wurden diese Sagen geschichtlich verstanden und die Götter zu Helden umgewandelt. 2) Waren die Götter mit Beinamen im Heldenlied aufgeführt, so blieben diese auch in der Umstaltung, und wurden ohne Anstand als geschichtliche Wesen angenommen, wie Sigfrit bei den Franken, Otnit bei den Lombarden, welche beiden Namen in der Geschichte dieser Völker gar nicht als wichtige Personen vorkommen. 3) Da aber, wenigstens beim teutschen Stamme, die Sitte war, daſs die Königsgeschlechter, als Abkömmlinge der Götter, göttliche Namen fortführten, wie die Skioldunger in Dänemark, die Ynglinger in Schweden u. s. w., so war es um so leichter, die Heldensage auf solche ähnliche Namen zu übertragen, um so mehr, wenn solche gleichnamigen Helden und Könige durch groſse Thaten ausgezeichnet waren. 4) Die Heldensage war Gemeingut des Volkes, sie konnte daher auch nur auf einen Volksmann und durch eine Volksgeschichte übertragen werden. Nicht jeder gleichnamige König kam in die Sage, sondern nur der, welcher in höchst wichtigen und folgenreichen Zeiträumen lebte und wirkte. 5) Die Geschichte, auf welche die Sage übertragen ward, wurde nach dieser umgewandelt, d. h. die Geschichte veränderte oder zerstörte den Inhalt der Sage nicht, sonst könnte es keine Uebertragung heiſsen, sondern die geschichtlichen Thatsachen, die als glaubhafter Hintergrund in die Sage kamen, wurden nach Inhalt und Geist der Sage unbedenklich verändert. Daher die unauflöslichen Widersprüche in den Heldenliedern zwischen der Sage und ihrer geschichtlich scheinenden Grundlage. Z. B. die Burgunden sind vom Attila im Hunnenland nicht aufgerieben worden, das Nibelungenlied läſst sie aber, aller Geschichte zum Trotz, dort untergehen, wie kommt das? das Lied folgt eben

streng seiner Sage, ihm sind jene Wesen nur der geschichtliche Hintergrund für seine Nibelungen, seinen Etzel und seine Hünen. 6) Es sind daher auch die Charaktere der Sagenhelden und ihrer geschichtlichen gleichnamigen Stellvertreter durchaus verschieden. Wer Karl d. Gr., Attila, den ostgothischen Dieterich, den Lombardenkönig Rothari, den Arthur und andere Männer aus der Geschichte kennt, der erstaunt, wie in der Sage Karl, Etzel, Dieterich, Rother u. s. w. ganz anderst erscheinen, so dafs nur die Namen gleich, die Charaktere aber völlig verschieden sind. Wäre die Sage Geschichte, wie wäre das möglich? Nimmermehr. Aber sie ist keine Geschichte, sondern ein selbständiger Gedankengang, der die Personen eben so wie die Thatsachen der Geschichte blos zu dem Hintergrunde seiner Glaubwürdigkeit braucht und darnach umwandelt. 7) Die Sage übertrug sich erst nach mehreren Jahrhunderten auf grofse Ereignisse der Volksgeschichte, wodurch sie ihre Glaubwürdigkeit erhielt, d. h. die Heldensage tritt jedesmal in den Zeiten auf, wo sie unter zu gehen schien.

Ich will die Wahrheit dieser Sätze kürzlich an den Heldenliedern der Nordländer beweisen. Die Personen des Heldenbuchs sind aus der Zeit der Völkerwanderung, diese war eine grofse Veränderung des Volkslebens, ein Uebergang zu einer andern Zeit. In den damaligen fränkischen Königsnamen sind die Wurzeln Lut, Hilt und Sig, letzteres besonders bei den Ripuariern, der fränkische Sagenheld heifst Sigfrit. Seine Sage wurde ohne Zweifel auf den Untergang des ripuarischen Königshauses bezogen und geschichtlich verstanden, gleichviel, ob sie damit zusammenstimmte oder nicht (vgl. Grundsatz oben Nr. 4.). Die untergehenden Gothen übertrugen ihre Sage auf ihren grofsen König Dieterich, der, wie jeder grofse Volksmann, in Achtung und Anerkennung stieg, je weiter seine Zeit zurücktrat. Wir haben daher über ihn

schon vom achten Jahrh. ein Heldenlied, welches, so nah es auch noch seiner Zeit war, doch schon mit seiner Geschichte nicht mehr zusammenstimmt (vgl. No. 7.).

Dieselbe Bewandtnifs hat es mit dem brittischen Arthur, die sächsische Eroberung hatte in Britannien folgenreiche Veränderungen hervorgebracht, Arthur und Emrys allein hielten diesen Sturm noch auf, daher sind sie die Männer der Sage geworden. Als die Franken allmälig in Frankreich verschwanden und mit den Landeseinwohnern zu Einem Volke wurden, schien die Sage unterzugehen, aber sie wurde auf den grofsen Karl übertragen, der auf jenem Scheidepunkt stand und im elften Jahrhundert schon der Held der Sage war. Seine Zeitgenossen kamen mit ihm in das Heldenlied, allein da sie auch nur die glaubwürdige Unterlage bilden sollten, so wurde ihre Geschichte und ihr Charakter ebenfalls der Sage aufgeopfert (vgl. No. 5.).

Die Frage nun, ob diese Verdrehung der Geschichte zu Gunsten der Heldensage und die Uebertragung der letzteren auf die Geschichte mit Absicht und Bewufstseyn oder ohne Wissen und Willen geschehen sey? mufs dahin beantwortet werden, dafs sie ohne Willen und Absicht geschehen und sich von selbst gemacht habe. Das Heldenlied war Volkssache und das einzige Eigenthum seines Geistes, darum konnte es nicht untergehen, darum blieb es aus innerem Drang menschlicher Natur erhalten, und grade, je gröfser die Gefahr des Untergangs durch Christenthum und Geschichte wurde, desto sorgsamer schlofs man die ideelle Sage, die man schon längst rein menschlich aufgefafst und verstanden, an die Wirklichkeit und Geschichte an, im frommen Glauben, dadurch die Sage zu rechtfertigen und zu erklären. Die äusserste Anhänglichkeit der älteren Teutschen an ihre Heldensage ist doch schon Beweis genug, wie ganz ohne alle Absicht und arglos man sie geschichtlich verstanden, weil

man zu dem Glauben, daſs doch Etwas Ehrwürdiges in der Heldensage verborgen liege, noch edel und bescheiden genug war.

§. 5.

Religionslehre des finnischen Stammes.

Drei Dinge sind hier von vieler Wichtigkeit, ausgezeichneter Zauberdienst, bedeutsame Zalenlehre und durchgängiger Mangel an Heldensagen. Der Zauberdienst ist das unterscheidende Merkmal dieser Religion von den andern, und je nördlicher die Völkerschaften dieses Stammes, desto zauberkräftiger. Die Lappländer stehen hierin oben an, sie haben wahrscheinlich ihrer Abgeschiedenheit wegen den Glauben am treuesten bewahrt. Der Zauber war gut und bös, weiſse und schwarze Kunst, diese bestand in Aussendung von Unheil, jene in Abwendung und Vorhersehung desselben. Sie war eigentlich der Weihsage gewidmet, und bestand in der unmittelbaren Anschauung der entfernten Dinge in Raum und Zeit, in der Fernsicht. Sie geschah durch Zauberschlaf, Scheintod und Krankheit, dieſs waren die Uebergänge zur Seelenwanderung, und nur durch den unmittelbaren Umgang mit den Geistern war die Fernsicht in Raum und Zeit möglich. Zauberlieder wurden dabei gesungen und eine Zaubertrommel geschlagen, die eigentlich ein Weltspiegel und Becher war mit weitführender Bedeutung. Allem Anscheine nach war die Geisterlehre das ausgebildetste in den finnischen Religionen, und es wird dadurch nicht nur der Mangel an epischem Geiste bei diesen Völkern begreiflich, sondern auch die heilige Scheu der Nachbarn vor dem finnischen Zauberdienste.

Eben so auffallend ist die Zalenlehre, welcher durchaus die Zal drei zu Grunde liegt und die in den teutschen und celtischen Religionen offenbar Verwandtschaft hat. Alle älteren finnischen Lieder sind nach der Drei-

zal in den mannigfaltigsten Verbindungen eingerichtet und haben den allgemeinen Namen Runen, diese kamen von den Finnen zu den Skandinaviern, bei diesen wie bei den Teutschen sind die ursprünglichen Liedweisen dreitheilige Strophen, ebenso bei den Celten, bei denen, wie bei den Teutschen, die Dreizal ebenfalls in der gröſsten Bedeutung steht. Es ist hier ein Zusammenhang nicht zu läugnen, und sogar die Eintheilung der einzelnen Völkerschaften, welche jene Stämme bilden, richtet sich nach der Dreizal. Drei nördliche ächte finnische Völker: Lappländer, Finnen, Ehsten, drei südliche vermischte: Kuren, Liwen, Letten; drei nordteutsche, drei südliche, dreifache Eintheilung der Inselcelten: Lloegry, Erin, Albain, drei des alten Galliens: Belgien, Gallien, Aquitanien. Es ist hieraus doch so viel klar, daſs der Glaubenssatz der Dreiheit in diesen Religionen durchgreifend nicht nur die Lehre, sondern auch das Volksleben bestimmte, also in ihm die religiöse Einheit eines jeden dieser drei Stämme gegeben, zugleich aber auch durch die Ost- und Nordsee die Trennung der drei südlichen und der drei nördlichen Sekten jedes Stammes verursacht war. Die Slawen blieben beim Dualismus stehen, und obschon es auch die Dreitheilung der rothen, schwarzen und weiſsen Russen gab, so hatte dieſs doch auf die Glaubenslehre so viel mir bekannt keinen Einfluſs, diese blieb immer in ihrer Zweiheit beschränkt und unterscheidet sich dadurch am deutlichsten von jener der drei älteren Stämme im Nordland. Bei den alten finnischen und teutschen Völkern wurden daher die Zalenreihen nicht nach Zehnheiten, sondern nach Neun- und Zwölfheiten eingetheilt, und diesen zwo letzten Gröſsen liegt immer die Zal drei zum Grunde. Daſs dieſs am Ende auf religiöse Anschauungen der himmlischen und irdischen Verhältnisse hinausläuft, ist nicht zu läugnen, nur ist es äusserst schwer anzugeben, welche Anschauungen un-

ter dieson Zalen liegen, und ob der Volksglauben, der früher und noch jetzt damit verbunden ist, die einzige und erschöpfende Bedeutung enthalte. Die drei höchsten Götter der Lappländer Tiermes, Storjunkare und Baiwe stehen jeder in dreifacher Bedeutung im Volksglauben da. Tiermes als Mann, Blitzfeuer, Seelenherr; Baiwe als Weib, Sonnenwärme und Pflegerin der Ungebornen; Storjunkare ist ein dreifaches Zwischenwesen, Segengeber in Wasser, Wald und Berg, Diener der höheren Götter und Hausgeist auf Erden, er ist durch seine Vielheit die Seelenwanderung. Viel deutlicher steht diese Dreiheit in der eigentlich finnischen Religion da. Kawe, der älteste, erste Gott, geboren aus dem Schoofse der Natur Kundtarris, theilt sich in zwölf Söhne, die sich in zwo grofse Reihen absondern, Hiisi das böse Grundwesen auf der einen, Wäinämöinen das gute auf der andern Seite. Kawe, Wäinämöinen und Hiisi sind also die finnische Glaubensgrundlage und enthalten die Ideen Allheit, Einzelheit, Gegensatz, und zwar angewandt auf das Leben. Der Mensch ist nämlich das grofse Werk des Kawe und heifst daher der grofse Kawe, die übrigen Geschöpfe heifsen Kawe's Werke überhaupt, der Mensch unterliegt also den Gegensätzen der grofsen Götter, er ist die kleine Welt, die Geschöpfe aber theilen sich in unendliche Vereinzelungen, und je mehr vereinzelt, desto entfernter vom Schöpfer. Der Mensch ist also im Kleinen das Ganze und die Theile, das gegensatzlose All und die ihm widerstreitende Besonderheit, er ist Vereintheit und Getrenntheit. Die Trennung ist unendlich, daher auch die Vielgötterei, allein diese unabsehbare Zersplitterung richtet sich doch wieder nach gewissen Reihen und Ordnungen, an deren Spitze die Theilungsgötter stehen. Diese sind zwölf bei den Finnen, eben so viel bei den Preussen und Skandinaviern. Die Theilung erscheint durch die Zeit, die Theilungsgöt-

ter sind Zeit- und Monatsgötter, denn nach der Aufeinanderfolge des wechselnden Sonnenlichtes am Himmel richtet sich das Irdische. Nach der Zalenlehre der ungrischen Religion wird es wahrscheinlich, daſs jeder der zwölf Theilungsgötter zunächst wieder in drei Wesen emanirte, woraus die Wichtigkeit, die in jenem Glauben auf die Zal 36 gelegt wird, begreiflich ist. Ebenso bedeutend, noch mehr in ihrer Verdoppelung 72, kommt sie im teutschen Glauben vor, und war hier, wie bei den Finnen, höchstwahrscheinlich der zehnte Theil der Tageszal des Jahres.

Auch im preussischen Glauben geht diese Zalenlehre durch, drei Götterordnungen, in der ersten drei groſse Götter, Perkunos, Pikollos, Potrimpos, drei in der zweiten, Curcho, Wurskait, Schweibrat, zwölf in der dritten, worunter jene der ersten Ordnung wieder vorkommen. Eigentlich sind die der zweiten nur eine dreifache Auffassung des Wesens vom Potrimpos, allein da sie die Sage auch zu den Stammhelden des Volkes macht, so bilden sie eine eigene Reihe, die an den drei Stammhelden der Litthauer Bork, Kunas und Spera, den dreien der Teutschen Ingäwo, Hermio und Istäwo, und jenen der Scythen Leipoxais, Arpoxais und Kolaxais nicht nur ihre Gleichstellen, sondern auch ihren weitführenden Zusammenhang haben. Potrimpos ist auch in anderer Hinsicht durch Sinnbilder dreifach aufgefaſst, Garbe, Topf und Schlange sollten den Segengeber anzeigen, aber die Zal der Sinnbilder, der obigen Emanationen und der Einheit des Potrimpos bilden die Siebenzal oder den Wochengott. Will man es auch so genau nicht nehmen, so ist doch der Begriff Jahressegen nothwendig in der Zeit gegeben. Pikollos, die Unterwelt mit drei Todtenköpfen von Mensch, Pferd und Kuh ist also auch in eine Dreizal getheilt, er und seine Sinnbilder bilden mit jener Siebenheit des Potrimpos die Zal elf, und mit Perkunos zwölf,

welches die Zal der Götter der dritten Ordnung ist, worinn also recht wol jene drei höchsten Götter mit ihren Emanationen wieder stehen konnten. Den Grund und die letzte Bedeutung dieser Zalen erschöpfend anzugeben, scheint bis jetzt noch unmöglich zu seyn, obschon so viel klar ist, dafs sie in der Glaubenslehre nicht nur für sich selbst, sondern auch als Faktoren und Wurzeln gröfserer und bedeutender Zalen angesehen wurden und der unwidersprechlichste Beweis einer priesterlichen Lehre sind.

§. 6.

Religion des slawischen Stammes.

Hier treten andere Grundgedanken hervor als bei den Finnen, Lichtdienst, ausgebildeter Dualismus und ausgezeichnete Vielgötterei machen die Slawen vor andern Stämmen kenntlich. Der Lichtdienst kündigt sich gleich mit der durchgreifenden Eintheilung der slawischen Götter in weifse und schwarze an, und dieser Gegensatz ist der Grund zu dem bis ins einzelste durchgehenden Dualismus. Gewissermafsen liegt hierin auch die Nothwendigkeit der Vielgötterei, die indessen auch ihre geschichtlichen Nebengründe haben kann, wie oben angedeutet. Unter den Slawen gab es viele Sekten, selbst in den einzelnen Völkerschaften, welches in der Natur des Lichtdienstes liegt. Die rothen und schwarzen Russen waren zwo Sekten, im Pantheon zu Kiew stand der Blitzeschleuderer Perun an der Spitze der Weifsgötter, in Nowgorod Znitsch als Lebenswärme, dieses Lichtwesen war also mehr geistig gefafst als jenes, und überhaupt waren in Kiew alle Himmlischen Naturgötter und blos für das menschliche Bedürfnifs aufgefafst, daher man auch dort in den Göttersagen keine sichere Spur eines planetarischen Dienstes antrifft, worin doch ursprünglich die Lichtreligionen bestanden. Die kiewische Heldensage weist aber allerdings auf einen Mythus vom Sonnen-

lauf zurück, der dem teutschen sehr ähnlich ist; allein die Art des Zusammenhangs der sich entsprechenden Helden und Götter ist nicht recht deutlich, und wie die Heldensage im Gottesdienste sich darstellte, völlig unbekannt, obschon man weiſs, daſs die Russen Jahresfeste gehabt. Von Nowgorod, wo nachweislich drei groſse Veränderungen des Glaubens statt fanden, welches dem Zusammenhang mit der finnischen Priesterschaft ein grösseres Gewicht gibt, ist in der Hinsicht fast noch alles dunkel, aber bei den Polen findet man deutlich die sieben alten Planetengötter, eben so bei den Böhmen, die noch überdieſs für die Planeten uralte eigene Namen haben. Dennoch tritt auch in Polen ein Sektenunterschied hervor, während in Gnesen der unterirdische Niam verehrt wurde, hob sich Krakau durch das Lichtwesen, den Drachentödter Krok, die Todesstadt Gnesen, der Ort der Finsterniſs muſste der Sonnen- und Lebensstadt Krakau, dem Lichtorte unterliegen und den Vorrang überlassen. Da diese Stadt der Sage nach durch böhmischen Einfluſs in Aufnahme gekommen, indem sie durch Krok mit dem böhmischen Lichtdienste zusammenhängt, so haben also auch hier Veränderungen des Glaubens statt gefunden, wodurch die ältere Sekte unterdrückt wurde. Am ausgezeichnetsten, nicht nur unter den westlichen, sondern unter allen Slawen ist die hierarchische Priesterschaft und die Religion bei den Wenden zu Arkona auf Rügen und zu Rhetra auf dem Festlande. Wie die östlichen Slawen zu Kiew ihr Pantheon hatten, so die westlichen zu Rhetra, wie Kiew und Nowgorod durch verschiedene Glaubenssätze sich entgegenstanden, so Arkona und Rhetra, dort war das Licht im Swantewit als Sonne, hier im Radegast als Geisterlicht, Vernunft, an beiden Orten aber höher und geistiger aufgefaſst als bei den Russen, so zwar, daſs sich Swantewit und Perun und Radegast und Znitsch entsprechen. Da die Priesterschaft zu Ar-

kona finnischen Ursprungs war und die zu Rhetra, wenn sie auch nicht gleiche Abkunft hatte, doch unläugbar von jener in vielen Stücken abhing, so begreift sich nun, warum der Dualismus zu Rhetra sich auf finnische Art offenbart, was man bei den übrigen Slawen nicht antrifft. Weifs und schwarz sind zwar auch hier die Trennungsgründe der Götterreihen, allein jeder weifse und jeder schwarze Gott theilt sich wieder in zwo Eigenschaften, in gute und böse Magie, in Weihsagung und Zauberei. Diefs ist eine finnische Grundlage, die den Dualismus auf ihre Art ausgebildet hat, indem dadurch die ganze finnische Lehre von der weifsen und schwarzen Kunst mit einer Lichtreligion verbunden wurde, deren Gegensätze zwar ursprünglich auch der Magie angehörten, aber von den Slawen nicht so aufgefafst waren. In der Mitte der ost- und westslawischen leiblichen und geistigen Religionen stehen die planetarischen der Polen und Böhmen, gleichsam als Vermittlungsglieder, aber in sich selbst wieder Gegensätze, indem der polnische Glauben die Nachtseite, der böhmische die Lichtseite der planetarischen Welt zu Grund legte und dadurch jener an die mehr leibliche Religion der Russen, dieser an die geistigere der Wenden sich anschlofs.

Wie sich der Dualismus unter den slawischen Völkern in seiner Verschiedenheit ausgebildet, das kann man geschichtlich nicht nachweisen, weil dafür die Quellen fehlen, wie man überhaupt bei den Nordländern nicht angeben kann, warum ein Volk diese, das andere jene Sekte ergriffen hat. Allein wie der Dualismus in den Lichtreligionen aus sich selbst hervorgeht und sich ins Unendliche ausbildet, das läfst sich wol erörtern. Wo im Norden Lichtreligionen vorkommen, sind sie dualistisch, hier sind besonders die teutschen merkwürdig, weil sie durch ihre Aehnlichkeit eine frühe Stammverwandtschaft mit den Slawen verrathen, wodurch die An-

nahme mancher Gelehrten, daſs die Slawen medischen Ursprungs seyen, allerdings bestärkt werden könnte, indem über der Teutschen Verwandtschaft mit den Persern kein Zweifel mehr ist. Wo die Idee Licht in einer Religion obenan steht, da ist der Gegensatz Dunkel gegeben. Mag nun jene Idee zuerst planetarisch gewesen seyn, so enthielt sie ja in sich selbst den Wechsel und Uebergang in einen andern Zustand, in den Gegensatz, das konnte auch das roheste Volk an Tag und Nacht, Sommer und Winter lernen. Allein so beschränkt war der Gegensatz weder bei den Slawen noch bei den Teutschen, sondern der planetarische Zeitwechsel wurde als die nothwendige Erscheinung alles Lebens angesehen, welches sich innerhalb der Gegensätze bewegen muſste. Darum muſste der Dualismus in so unendlich verschiedener Gestalt erscheinen, weil sein Umfang, d. h. die Zal und Art der erscheinenden Dinge selbst unendlich ist. Eine solche Planetenwelt und ihre Darstellung, die Religion, ist sterblich und endlich und trägt den Untergang in sich, das war schon eine alte Ueberzeugung, wovon man bei den Slawen zwar keine sichere Spur, bei den Teutschen aber den vollständigsten Beweis in der Lehre vom Untergang der Welt und der Götter hat. Es ist klar, daſs eine Religion, die über den Gegensatz nicht hinaus kommt, in ihrer Anwendung allmälig eine blose Lehre vom Schicksal wird, bei welcher, wie beim wendischen Glauben, das Loos, die böse Zauberei u. dgl. Gegenstände von gröſster Wichtigkeit sind, während diese Dinge in Religionen, denen mehr Geistigkeit und Freiheit zum Grunde liegt, sehr untergeordnet erscheinen. Begreiflich ist nun, um nur einen unterscheidenden Zug zwischen zwo dualistischen Religionen anzuführen, warum bei den dem Schicksal huldigenden Slawen jener Schicksalstrotz und jene aus religiösen Grundsätzen hervorgegangene Todesverachtung nicht angetroffen wird, welche die Teutschen

noch spät im Mittelalter auszeichnete. Wie sehr endlich die Ausübung solcher durchgreifender Grundsätze das ganze Volksleben bestimmt, das zeigt die Geschichte der nordischen Völker am allerdeutlichsten.

Eine Schicksalsreligion verführt fast nothwendig zur Vielgötterei und zur Aufnahme fremder Götter, von denen gehofft und gefürchtet wird. Zu diesen inneren Ursachen kam die äussere, daſs die Wohnsitze der Slawen, die nicht durch groſse Gebirge und Meere abgeschlossen waren, der Vermischung mit Fremden nothwendig ausgesetzt blieben, und die Slawen selbst in die Wohnsitze früherer Völker einwanderten und die vorhandenen Religionen und Priesterschaften mit den ihrigen verbanden. So konnte es nicht fehlen, daſs man schon bei den Böhmen griechische Götternamen antrifft, noch auffallender wird dieſs aber in der Seestadt Rhetra, deren Pantheon slawische, wendische, teutsche, preussische, finnische und griechische Gottheiten enthielt und wo sogar griechische Künstler die Götzenbilder verfertigten. Dieſs wäre unbegreiflich, wenn nicht grade dadurch jene Bernsteinküste, ihr Handel und Verkehr ein neues Licht erhielte, welches für die alte Geschichte des Nordlands oder wenigstens der Slawen und Finnen nicht unbedeutend ist, auch abgesehen von der Wichtigkeit, welche das Stromgebiet der Weichsel und Oder für die früheren Wohnsitze teutscher Völker hatte.

§. 7.

Glaubenslehre des teutschen Stammes.

Wie die Geschichte dieses Stammes seit der Völkerwanderung bis in die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts der Mittelpunkt der politischen Verhältnisse fast für den ganzen Welttheil war, so ist auch das teutsche Heidenthum und seine Ueberbleibsel für die Volksbildung in einem groſsen Theile Europa's die Grundlage geworden.

Die Wohnsitze dieses Stammes mitten in Europa, der eigenthümliche Ernst, die Tiefe und Treue des Volkscharakters, die Freiheit ihrer Verfassung, die Unvermischtheit des Volkes, das ewige Streben nach Aussen und die dadurch verursachte Lernbegierde waren Vorzüge, die man bei keinem andern Stamm im Norden antrifft, und die allein jene grofsen Bewegungen, wodurch Europa umgestaltet worden, hervorbringen konnten. Von den Finnen und Celten lernten die Teutschen, von ihnen die Slawen, schon hieraus läfst sich abnehmen, wie vollkommen die alte teutsche Religion gewesen, und wie in ihr gleichsam aller Glauben und alle Bildung des Nordlands vereinigt war. Ohne Zweifel hatte diese religiöse Wichtigkeit auf die nachherige politische Bedeutung wie Ursache zur Folge Einflufs, was aus der Vermischung der teutschen Heldensagen mit denen anderer Völker, die ich oben angedeutet, zu schliefsen ist. Die alte Geschichte hat ausser den Perserkriegen und den Eroberungen der Römer der teutschen Völkerwanderung und ihrer christlichen Verjüngung den Kreuzzügen nichts an die Seite zu stellen, nicht zu vergleichen ist die Küstenschifffahrt der Phönizier und Karthager mit den weiten Reisen der Normänner, die vom asiatischen Eismeer an um unsern ganzen Welttheil herum bis ins schwarze Meer und dann wieder bis nach Grönland und Nordamerika sich erstreckten. Aus diesen grofsen Bewegungen des teutschen Stammes zu Land und Wasser mufs man nothwendig auf eine Kühnheit, Festigkeit und Tiefe des Volkscharakters schliessen, die alle Achtung verdient und die eine eben so merkwürdige Religion voraussetzt, weil der Charakter alter Völker immer von ihren Religionen bestimmt wurde.

Von dem teutschen Glauben ein kleines und vollständiges Bild zu entwerfen ist schwer. Man trifft darin das volksmäfsige Heldenlied, den gemeinen Volksglauben wie bei den Slawen an, aber in weit gröfserer Vollendung,

dabei einen ganzen Götterhimmel im Norden, der nicht in das Heldenlied vermenschlicht worden und überdiefs eine solche Tiefe der Magie und Geheimlehre, wie man sie nur von den Finnen und Celten erwartet. Bei den nördlichen Teutschen sind zwar die Ueberbleibsel der Magie und Geheimlehre noch bedeutender als bei den südlichen, allein trotz aller Umwälzungen, welche das eigentliche Teutschland betroffen, enthalten die Märchen und Sagen noch unverkennbare und auffallende Züge jener geheimen Religionsweisheit.

Den Skandinaviern gehören die Asen, den Teutschen die Heldenlieder vorzüglich an. Unter jenen ist Othin die leitende Idee der Einheit, die durch das Ganze geht und hauptsächlich als Licht aufgefafst ist in aller Hinsicht, daher sich auch die zwölf Asen als die Bewohner der zwölf Zeichen nach jener Idee bestimmen. Dieser ganze Götterhimmel ist also das Licht in der Zeit, darum endlich und vergänglich, und nur die Uebergangsperiode zu einem gesteigerten Daseyn, zu einer Verklärung dieser irdischen Göttlichkeit beim Allvater, der nach dem Weltbrande die Geläuterten in sich aufnimmt und ohne Wechsel mit sich vereint. Er steht ausser dieser planetarischen Welt, ward nie geboren und stirbt auch nie, indefs Othin, seine Brüder und die Asen, geboren in der Zeit, auch durch dieselbe untergehen. Die Schöpfungssage selbst fängt mit der Nacht an, deren Lebensstoffe unthätig in dem gähnenden Becher (Gap ginunga) lagen, bis sie getroffen vom dem Lichte des Südens zum Leben erwachten und das Riesenwesen Ymer aus ihnen entstand, den die Kuh Audumbla nährte. Diese leckte aus dem Salzgesteine den Urmenschen Bure, der den Bör und dieser mit dem Geschlechte des Ymer die drei Söhne Othin, Wile und We erzeugte. Diese schlugen den Ymer todt, in dessen Blut alle Riesen, seine Nachkommen, bis auf einen, der das jüngere Riesengeschlecht fort-

setzte, ertranken. Aus Ymers Gliedern wurde Erd und Himmel gemacht, und aus zwen Holzstämmen im Meere bildeten Börs Söhne das erste Menschenpaar. Dieſs ist der Hauptzug der Sage, in den manche Verhältnisse des nordischen Klimas eingeflochten sind, wodurch das Ganze mehr den nothwendigen haimatlichen Anstrich erhält, aber doch durch das Grundwesen Nacht sich zu demselben Dualismus ausbildet, der mit seinen Hauptzügen auch in dem Heldenbuche der Südteutschen hervor tritt. Im Weltbecher ersteht die Schöpfung durch Licht, die sich sogleich in einem groſsen Gegensatze Ymer dem unorganischen und ungetheilten Stoff der ganzen Planetenwelt, und Audumbla dem organischen Lebenstriebe offenbart. In der dritten Zeugung wird das Organische Herr über die Riesenkräfte, Ymer wird erschlagen, weil er von der Milch der Audumbla sich genährt, d. h. von nun an dringt ein organischer Lebenstrieb durch die ganze Planetenwelt, und was früher in Eine Masse vereint war, wird durch Ymers Tod in Besonderheiten mit eigenthümlichem Lebenstrieb, in Planeten getrennt. Durch Ymers Tod ward nun Himmel und Erde, Sonne und Mond, Meer und Land, überhaupt die planetarische Welt in ihren besondern und einzelnen Kräften dargestellt. Nun ist auch der vergängliche Götterhimmel geschaffen, Othin und seine Asen herrschen über die Welt und Allvater tritt in seine Verborgenheit zurück. Die Himmlischen sind aber unter sich sehr verschieden, die Asen sind die schöpferisch wirkenden Welt- und Naturkräfte, zusammen gesetzte darum vergängliche Wesen. Denn als die Geistigen im Himmel tretten die Wanen auf, von denen die Asen die Weihsagung gelernt, und die wie die Asen eine Emanation vom Allvater sind. Ihnen entgegen stehen die Kräfte, der rohen Materie, das Riesengeschlecht, ungeitig aber seinem Wesen nach unwillkürlich bös und wirksam. Die Verbindung zwischen Asen und Joten (Riesen)

sind die Zwerge, zwischen Asen und Wanen die Elfen. Alle diese Wesen sind eigentlich nur die Erscheinung Allvaters, in seinen zwölf Namen liegen schon die zwölf Asen, er theilt sich in der Erscheinung in Materie (Joten), in Geist (Wanen), und in die wechselwirkende Vereinigung beider, in Schöpfung (Asen). Diese walten daher über die Welt, halten das Ganze in Wirkung beisammen, und sind Zeitgötter im Thierkreis und Monate auf Erden, die zu rechter Zeit den Wechsel des Jahres, Blüte und Früchte herbeiführen. Weil sie das Bild Allvaters im Kleinen sind, so werden sie nach dem Weltbrand auch von ihm wieder aufgenommen, und eben so die Verehrer und Anhänger der Asen unter den Menschen. Hierin liegt die Grundlage zur nordischen Sittenlehre.

Als Zeitgötter sind die Asen dem Wechsel unterworfen, ihre Geschichte hängt an der grofsen Lehre vom Gegensatz. Balders Mord oder der Sonnentod ist der gleiche Grundstoff in der nordischen Göttersage wie im teutschen Heldenlied, und es reiht sich hieran die einfache Folgerung, weil Balder stirbt, gehen die Götter und die Welt unter, d. h. prosaisch ausgedrückt, der Gegensatz und Wechsel, dem alle Dinge in der Planetenwelt unterworfen sind, ist ein Bild im Kleinen von jenem Gegensatz und Wechsel, der zu seiner Zeit die Planetenkörper selbst umgestalten wird. Darum sind die Ideen des Macro- und Microcosmus in der teutschen Religion durchgreifend, darum die tiefsinnige Naturanschauung, die durch alle unsre Sagen und Märchen geht und der sicherste Beweis einer grofsartigen Religion ist. Wie die Sonne, die auf- und niedergeht, das grofse Vorbild der Blume ist, die blüht und welkt, so ist auch Balders Tod das Bild der Vollendung alles Lebens nicht nur für die Götter, sondern auch für die Menschen, und durch den Sonnengott kommen die Himmlischen herab zu dem Menschen und wird der Glauben unter den Sterblichen ge-

gründet. Der solarische Dualismus ist der Uebergang und die Bedingung zum Anthropomorphismus wie zum Heldenlied.

Der Gegensatz ist aber in dem skandinavischen Glauben nicht die alleinige Grundlage wie im slawischen, obschon er die Bedingung für das Daseyn der Götter ist, auf ihre Wirkung dehnt er sich nicht aus. Diese erscheint auf beiden Reihen des Gegensatzes dreifach. Othin der Schöpfer theilt sich in zwen Söhne, Thor und Balder, die kämpfende und leidende Sonne, das aufstrebende und absterbende Leben. Nach beiden theilen sich wieder die Asen, zu Balders Reihe gehören fast alle Wanen, zu der des Thor die kräftigen muthigen Götter. Wie diese mehr leiblich, aber immer schaffende Ideen sind, so sind Balders Genossen mehr dem Geistigen hingegeben; es erscheint hier im Grofsen der Gegensatz Leib und Seele und seine Vereinigung, das Leben, Othin. Als Schöpfer und Lebensgott überhaupt ist Othin die Idee der Ganzheit und des Alls in seiner Wirksamkeit, in ihm ist daher nicht nur die Weisheit der Wanen, sondern auch die Zauberkunde der Joten und die schöpferische Kraft der Asen vereint, er umfafst also alle Kräfte der Himmlischen zur Einheit und Wirksamkeit, zu Einem Geiste. Es begreift sich nun, warum der einäugige Othin bald als der gröfste Zauberer, bald als die tiefste prophetische Weisheit, bald als Held und Kriegsmann u. s. w. erscheint, daher seine unzäligen Verwandlungen, seine vielen Namen und Eigenschaften, die alle im Grunde nur die zwo grofsen Ideen Allgegenwart und Allwissenheit versinnlichen sollen. Als Weltschöpfer ist er auch Ordner und Erhalter, in jener Eigenschaft tritt er als Sittenlehrer und Richter auf, in dieser als Seelen- und Todtenherr, dessen Walhall nur ein Vorbild des höheren Himmels ist, in den nach dem Weltuntergang die Asen selbst vom Allvater aufgenommen werden. Da er selbst

dem Gegensatz unterliegt, so steht ihm auch diefs Widerstreben immer zur Seite, mit dem er immer zu kämpfen hat, ohne es auf immer zu überwinden oder gar vernichten zu können. Es ist das böse Grundwesen Loki aus dem Riesengeschlecht, aber mütterlich mit Othin verwandt, und mit ihm in Bruderschaft, daher ihm Othin nichts zu Leide thun darf. Loki ist die vom organischen Leben gebundene rohe Natur, die der Organismus nie vernichten darf noch kann, die aber durch ihre zwei Riesenkinder Jormungandur, das Weltmeer, und Fenrir, das unterirdische Feuer, am Ende der Welt den sie bindenden Organismus überwältigen, aber damit ihren Zustand selbst zerstören wird. Fenrir verschlingt dann den Othin, Jormungandur tödtet den Thor, die Asen fallen alle durch Loki's Feuer, aber diefs böse Geschlecht geht selbst unter, und aus dieser Zertrümmerung der Welt geht durch Allvaters Willen eine neue Erde und neue Sonne, überhaupt ein neues Leben hervor, das ein Vorbild des Himmels wird. Und so ist nach diesem Glauben das jetzige Leben nur eine Vorbereitung zu einem geläuterten und Gott näheren Daseyn, und aller Zweck des irdischen Lebens geht darauf hinaus, nach Othins Walhall und am Ende der Tage mit ihm zum Allvater zu kommen. Ideen, aus denen man die Todesverachtung der Teutschen zur Genüge begreift, die selbst wieder den durchgängigen Drang nach Krieg und Streit, der diesen Stamm vom Anfang her so sehr auszeichnet, erklärt. Nur waffentodte Menschen kommen zu Othins Walhall, die wundenlos gestorbenen wandern zur Hel (Hölle), der allaufnehmenden Unterwelt, Loki's schrecklicher Tochter, die auch die Verbrecher, denen der Waffentod nichts hilft, in ihren Strafort einkerkert. Wie Othin und die Asen überhaupt als Schöpfer auch Kämpfer mit den materiellen Kräften sind, die erst nach ihrer Bändigung zur organischen Schöpfung tauglich werden, wie also die Asen

im ewigen Kriege mit den Riesen begriffen sind, so ist auch ihr Ebenbild, der Mensch, zum Krieg und Kampf geboren, gleich den Göttern muſs er sein Lebenlang ausziehen, Riesen, Drachen und Ungeheuer zu bekämpfen. Aus diesem Glaubenssatze rührt jenes gewaltige Heldenleben der teutschen Völker, jener unerschöpfliche Muth, jene gränzenlose Tapferkeit, die man nur bei diesem Stamme im Norden antrifft, und die das römische Reich gestürzt und eine neue Statenordnung in Europa eingeführt haben. Dieser Glaubenssatz ward durch das Christenthum vergeistigt, der Kampf wurde ein Streit des Guten gegen das Böse im Menschen, ein Streit der Seele gegen den Teufel, und durch diese geistige Umwandlung wurden aus den unbezwinglichen teutschen Kriegern gute Christen, darum ist das Volk nach den ersten Jahrhunderten seiner Bekehrung durch eine wahre Frömmigkeit ausgezeichnet, die ihres Gleichen nimmermehr gehabt hat.

Aus der praktischen Richtung, welche der skandinavische Glauben angenommen, ist nun klar, warum in der Verehrung des Volkes die Asen allen Göttern vorgezogen wurden. In der Verschiedenheit derselben liegt auch der Trennungsgrund der skandinavischen Sekten, in Schweden stand die Götterdreiheit, Thor, Othin und Friggo im Glauben oben an, d. i. Othin in seiner Ganzheit, mit seinen zwo Hauptemanationen Thor und Friggo, welcher letztere offenbar der ursprüngliche Balder ist. In Norwegen war Thor Volksgott, also die leibliche Emanation Othins die höchste Idee der Religion, die daher auf den Charakter der Normänner den folgerichtigen Einfluſs hatte, daſs er der kühnste, wildeste und roheste aller Nordländer war. In Dänemark wurde allem Anschein nach Balder unter dem Namen Frith oder Froth (bei den Südteutschen Sigfrit) als die erste Idee des Glaubens aufgestellt, also die geistige Emanation Othins vorn an gestellt.

Schweden behielt eine Zeitlang ein gewisses hierarchisches Ansehen in den drei Reichen, daher die Stammsagen aller nordischen Königsgeschlechter auf den schwedischen Othin zurück gehen. Dieſs Ansehen war der Ländertrennung wegen schwierig zu erhalten und blieb nur in Dänemark länger, wo man noch zu Anfang des zehnten Jahrh. auf schwedische Art Opfer brachte.

Dieselbe Dreiheit erscheint in den südteutschen Religionen. Vorerst sind Thiusko, Mann und seine drei Söhne dasselbe, was Bure, Bör und seine drei Söhne im Norden, sodann die drei Gottheiten Wodan, Thunaer und Saxnote, welche die Franken bei der Bekehrung abschwören muſsten, sind dasselbe mit der schwedischen Dreieinigkeit, Wodan, der von allen Südteutschen verehrt und dessen Namen zuletzt für den Namen Gottes überhaupt gebraucht wurde, ist der nordische Othin, Thunaer ist Thor und Saxnote, der sächsische Othin, ist Balder, der als Othins Sohn von den Dänen und Sachsen vorzüglich verehrt und den Franken mit seinem Vaternamen bekannt war, womit er noch in der lombardisch-fränkischen Heldensage als der leidende Sonnengott Otnit erscheint. Die Trennung der südteutschen Sekten tritt am bestimmtesten in ihrem Heldenbuch auf. Hierin ist das Geschlecht der Hegelingen die Sachsen, die Nibelungen sind Franken, die Amalungen oder Wölfingen sind Gothen. Alle drei haſsten sich bitterlich, man denke nur an ihre Kriege, nud dieser Haſs ist auch im Heldenbuch sichtbar. Die trennenden Ideen sind nämlich folgende: in der sächsischen Religion heiſsen die drei Hauptgrundlagen Wasser oder Materie, Weib (mit Namen Chaudrun oder Gudrun), Nacht; bei den Franken Licht, Organismus oder Zeugung, Mann (mit Namen Sigfrit); bei den Gothen Zwielicht (Wölfingen), Zeugung und Materie in ihrer Urvereinigung und Ganzheit [Ymer] (Amelungen), Geschlechtlosigkeit (Dieterich)

Vielleicht sind sogar die Wölfingen und Amelungen wieder besondere gothische Sekten gewesen, sie werden wenigstens im Heldenbuch bestimmt von einander unterschieden, worin, übereinstimmend mit den geschichtlichen Nachrichten, eigentlich nur das herrschende Königshaus Amelungen heifst, wie bei den Franken Giukungen oder Gibichingen. Diese letzten sind am bekanntesten in dem späteren Namen der kaiserlichen Partei Gibelinen, welches der Namen Nibelung und Gibiching vereinigt ist, so wie die Wölfingen unter der Benennung Welfen, die, abgesehen von geschichtlichen Umständen und Ursachen, gewifs auch durch ihren heidnischen Grundsatz der Geschlechtlosigkeit sich zu der ehelosen päbstlichen Partei gebildet.

Wie gut indefs die Trennungsgründe dieser Sekten sich ihrer ursprünglichen Einheit bewufst sind, zeigt der Zusammenhang des Heldenbuchs. Mit den Sachsen fängt es an, mit den Franken wird es am wichtigsten, mit den Gothen hört es auf. Die sächsische Brautfahrt um Gudrunen, wobei auch Sigfrit Bewerber, aber nicht Sieger ist und als heidnischer Mohrenkönig (unhaimlicher, fremdartiger Nibelung) erscheint, hat in sich ihre Vollendung, das Weib ist immer ein Raub des Drachen- und Riesengeschlechts und kommt zuletzt an den menschlichen Bräutigam, wodurch aller Streit um sie aufhört. Der Grund des Streites ist ihre Riesenabkunft Hagen, das materielle und böse, aber auch das anziehende Schöne, das in ihr liegt. Weiter geht die fränkische Religion; der Lichtheld Sigfrit, der das Weib aus der feindlichen Gewalt errungen, stirbt durch sie, er geht unter, weil er sich mit dem Materiellen vereinigt hat, weil er Leib geworden. Diese Vereinigung beruht auf Täuschung und Betrug, darum wird Sigfrit nie recht klar über sich selbst, er weifs nicht, wer er ist. Mit seinem Tode ist aber der Untergang des Heldengeschlechts so gut bedingt, wie im

Norden der Weltuntergang durch Balders Tod. In der Nibelungen Noth fallen nun Nibelungen und Wölfingen gegenseitig, aber ein Amelung, Dieterich, ein Wölfing Hiltebrant und der Hünenkönig Etzel bleiben übrig. Das heifst mit andern Worten, das Geschlechtlose und Ganze bleibt, das Geschlechtliche und Einzelne geht unter. Etzel ist schon seinem ganzen Charakter nach der vermenschlichte Allvater, der dann alle Gefallenen begraben läfst, eigentlich in sich aufnimmt. Weiter über diesen Untergang hinaus weifs die Heldensage so wenig als die Edda von ihren Asen, aber hiedurch tritt der gothische Glauben als der vollendetste unter den teutschen Religionen auf. Während der fränkische mit aller Tiefe menschlichen Gemüthes aufgefafst erscheint, und sich durch seinen durchgreifenden Gegensatz Liebe und Leid jedem Herzen anschmiegt, ist der gothische über menschlichem Wol und Weh hinweg und strebt nach jener Ganzheit und Vollendung Allvaters, worin kein Gegensatz mehr ist und Liebe und Leid aufgehört haben.

§. 8.

Glaubenslehre des celtischen Stammes.

Priesterlehre und Volksglauben ist bei diesem uralten, geheimnifsvollen Stamme wol zu unterscheiden und was die alten Schriftsteller hierüber anführen, betrifft zunächst das äusserliche der priesterlichen Einrichtung und den Volksglauben. Dieser war in Gallien auf drei grofse Ideen gebaut, auf die Lehren von der Welt, von Gott und der Seele. Mit der Schöpfungs- und Weltlehre hing die ausgebildete, religiöse Sternkunde genau zusammen, daran reihete sich die religiöse Zeitlehre, deren Weltjahr in der Seelenwanderung erst seine Bedeutung erhält, so wie beides durch den Weltbrand, den die Gallier annahmen, und der bereits aus dem Obigen auch als skandinavischer und teutscher Glaubenssatz bekannt ist, also

Volksglauben war. Von der druidischen Seelenlehre war Ein grofser Satz in den Volksglauben aufgenommen, nämlich die Lehre von der andern Welt, die wieder auf drei wichtigen Ideen, der Wanderung, Einfleischung und Unsterblichkeit der Seele beruhte. Schon aus dem Erstaunen, womit die Alten diesen vermeintlich pythagorischen Lehrsatz anführen, darf man schliefsen, dafs der celtische und teutsche Volksglauben in diesem Stück höher stand als der griechische und römische. Die Gallier glaubten wie die Teutschen an eine Fortdauer der Lebensverhältnisse in jener Welt und an eine Verbindlichkeit, die mit dem Tode nicht aufhört. Daher auch bei ihnen das Gebot der Todesverachtung, wie bei den Teutschen, und die Lehre von der Unsterblichkeit hatte zwar hauptsächlich auf den Kriegsmuth den gröfsten Einflufs, war aber nicht darauf berechnet. Es gab bei ihnen ein Seelenjahr, welches die Zeit des Durchganges durch andere Leiber einschlofs, worauf erst die geläuterte Seele zur Unsterblichkeit eingieng. Der Leichenbrand war auch bei den Galliern das Vorbild des Weltbrandes. — Die kurzen Nachrichten Cäsars von den gallischen Gottheiten sind Bruchstücke aus einem planetarischen Volksglauben, die noch in anderer Hinsicht merkwürdig werden, weil nämlich einige davon in die römische Statsreligion in Gallien aufgenommen worden, andere nicht. Wie es scheint, erkannten die Römer die wichtigsten Landesgötter nicht an, sondern verschmolzen nur die geringeren mit den ihrigen aus unbekannten Ursachen. Was der Römer Mercurius nannte, hiefs gallisch Teutat, und war im Vater Dis zum Stammhelden des Volkes geworden, der ohne Zweifel mit dem teutschen Thiusko ein nah verwandtes wo nicht dasselbe Wesen ist. Gallisch scheint aber allerdings die dreifache Auffassung dieses Gottes als Erfinder aller Künste, Beschützer auf allen Wegen und als Bewahrer des Geldes und Handels. Apollo hiefs gallisch

Belen oder Belin, dem Namen nach sehr ähnlich dem nordischen Balldur, was auch seine vorzügliche Verehrung als Arzt verräth, man denke nur an den Baldrian und an die bedeutvolle Pflanzensage bei Ballders Tod. Belen wurde weit und breit in den Stammsitzen der Gallier verehrt. Mars hieſs Hes oder Aes, worin ich weder einen etrurischen Aesar, noch einen skandinavischen Asen und teutschen Hansen suchen will, obschon der Namen wie das Wesen mit beiden letztern verwandt ist, sondern nur auf das altirische Aosar verweise, welches Gott heiſst. Er erscheint übrigens bei den Galliern ganz wie Wodan bei den Teutschen, und Juppiter mit seinen eigenthümlichen Namen Taran und Taran-ukn ist jenes im ganzen Nordland angebetete Wesen Thor und erinnert, vielleicht aber blos dem Laute nach, vorzüglich an die finnischen Gottheiten Tara und Ukko. Minerva's gallischer Namen ist mir nicht bekannt. Belen und Taran kamen in die Statsreligion, die andern nicht; alle sind Planetengötter.

Der Hauptsitz des celtischen Glaubens war auf den brittischen Inseln, und dort sind durch die langwährende Einrichtung des Bardenwesens eine Menge druidischer Ueberlieferungen gerettet worden. Es ist damit gegangen wie mit den skandinavischen Sagen, man hat sie aus Vaterlandsliebe überschätzt und aus Aberwitz verworfen. Wenn man von den Celten nichts als den einzigen, jetzt als ächt erwiesenen Ossian und von den Skandinaviern nur die Wöluspá hätte, so dürfte man schon auf mehr schlieſsen, dazu zwingen auch die Nachrichten der Alten und der [illegible]liche Münzfund auf der Insel Jersey. Wahr ist, daſs in Irland die Musik und das Bardenwesen ausserordentlich ausgebildet war und in den Liedern der walisischen Barden eine Menge Nachrichten aus der Druidenlehre übrig sind. Es gab drei Arten irischer Musik und sieben Klassen von Dichtern, die allgemein

Ollamhain-re-dan oder Filidhe hiefsen und eben so einen abgeschlossenen Orden, wie die Druiden ausmachten und eine Menge bedeutender Sagen über ihren Ursprung und ihre Fortbildung hatten. Die Glaubenslehre erhält aber durch die walisischen Barden ihr gröfstes Licht, und es ist kein Zweifel, dafs wir aus ihren Ueberlieferungen den eigentlich celtischen Glauben, wie er auf Mona ausgebildet war, erforschen können.

Die brittische Druidenlehre hat manche Veränderungen erfahren, wovon ihre Sagen reden, es ist manche fremde Einmischung erkenntlich, daher kann man behaupten, sie besteht aus verschiedenartigen Bestandtheilen und beschränkt sich auf einen Kreis bestimmter Gottheiten, die alle auf die Lehre vom Wasser zurück gehen, aber, da die Symbolik in Namen, Zeichen, Zalen u. s. w. unbegränzt ist, in den verschiedensten und vielfachsten Verbindungen und Verhältnissen erscheinen. Die Schöpfungssage scheint vom Mythus der Flut verdunkelt worden, der natürlich einen ganz haimatlichen Anstrich erhalten. Der See von Llion, heifst es, brach aus, und überschwemmte die Welt, alle Menschen ertranken, nur Dwyvan und Dwyvach wurden in einem Nachen gerettet und bevölkerten Britannien, da wurde das Schiff Nevydd Nâv Neivion, die Arche gemacht, und die Stiere des Hu Gadarn zogen den Kasten (Avanc) auf das Land, damit der See nicht mehr ausbrach. Dieser Hu ist eines der bedeutendsten Wesen der Druidenlehre, er ist der Wassermann, der Schöpfer im Wasser, Herrscher in Land und Meer, Allvater, höchster Gott, Weltseele und Schöpfer im Weltrund, und menschlicher gefafst die Sonne, Menschenvater und Himmelsfürst, Stier und Wohlthäter, und im haimatlichen Verstande ist er der Herr der brittischen Insel und der Gott von Mona, und hat überall im Brittenlande seine heiligen Inseln, Seen und Auen, wo er gewandelt und wo er seinen Gläubigen erschienen.

Dieses Wesen, das im Grunde die schöpferische Ganzheit umfaſst, hat daher in seiner unbegränzten Thätigkeit auch unzälige Namen und Symbole. Wie er als männliche Kraft, so stand Ceridwen das Urweib im Glauben da. Sie ist der Ceres auffallend ähnlich, und wie diese der Inbegriff eines groſsen Theils der Geheimlehre. Der Sonne Hu steht sie als Mond entgegen, dem Weltvater als Erdmutter, ihr Kessel und Segelschiff gehören zu dem See Llion und den Stieren des Hu. Daſs sie als Kräuterweib die Bewahrerin des Samenkorns ist, und als Bildnerin des jungen Geschlechts auch als die Richterin und Ordnerin des Bardenwesens auftritt, daſs sie ferner als Vogel, Riesenweib und Rasende erscheint und ihr Dienst manchmal auch stürmisch und zügellos war, wird in ihrer Vergleichung mit Ceres nicht auffallen, obschon diese Zusammenstellung im Grunde nicht nöthig ist und selbst die ungewönlichen Eigenschaften und Symbole der Ceridwen aus dem brittischen Glauben erklärt werden können. Auch sie hat eine Menge Namen wie Hu und kommt in den manigfaltigsten Gestalten vor, und darum sind diese zwei Wesen ihres unendlichen Inhalts wegen die Grundlage der druidischen Vielgötterei und Geheimlehre.

Wie ausgebildet auch die finnische Zalenlehre dasteht, so muſs man fast die celtische für noch bedeutsamer ausgeben. Drei ist hier wie bei den Finnen die Grundzal, allein ihre Verbindungen und Bedeutungen sind unabsehbar und lassen sich am wenigsten mit dürftigen planetarischen und naturgeschichtlichen Nachweisungen erschöpfen, obschon diese darin auch begriffen sind.

§. 9.

Einführung des Christenthums.

Die christliche Lehre hat im Norden das Heidenthum äusserlich vernichtet, innerlich nicht. Dieser ein-

fache und folgenreiche Satz wurde bisher zu wenig beachtet, und doch ergibt er sich von selbst aus der Geschichte der nordischen Bekehrung. Eine Religion, die aufgedrängt wird, ist nicht im Stande, das Geisteseigenthum einer früheren Bildung völlig zu zerstören, und mit Gewalt, die eben nicht rühmlich und in Sklaverei und Unterdrückung ausgeartet ist, wurde im ganzen Norden das Christenthum eingeführt. Betrachtet man die geistlichen und weltlichen Gesetze, wodurch das Heidenthum im Norden unterdrückt wurde, so gehen daraus folgende Ergebnisse hervor: 1) Die christlichen Bekehrer, die von der Bildlichkeit heidnischer Religionen nichts verstanden, haben vom Innern des nordischen Glaubens, von der Lehre fast gar keine Kenntnifs gehabt, daher gehen alle diese Verbote blos gegen den heidnischen Gottesdienst und was zunächst damit zusammenhieng. Es war ihnen genug, das Heidenthum äusserlich abgeschafft zu haben, das Innere kannten sie nicht. 2) Die Bekehrung gieng überall fast ohne allen Unterricht im neuen Glauben von statten, was man schon aus der Gewaltsamkeit schliefsen müfste, wenn wir auch keine bestimmten Zeugnisse hätten. Wenn also die Lehre des Heidenthums, welche, wie oben gemeldet, die Hauptsache im Nordland war, hätte vertilgt werden sollen, so hätte ein auf Ueberzeugung gegründeter christlicher Gedankengang in die bekehrten Heiden kommen müssen, das geschah aber nirgends und konnte nicht geschehen, weil 3) der Widerwillen gegen die neue Lehre wegen den Bedrückungen und Abgaben, die damit kamen, allgemein war. Man sah die Taufe als ein nothwendiges Uebel an, um gröfseren Drangsalen auszuweichen, und im Herzen hielt man sich nicht zum christlichen Glauben und Leben verpflichtet. Daher die immer wiederholten Verbote gegen das haimliche Heidenthum, die nach einer überzeugenden und menschlichen Bekehrung nicht nöthig

gewesen wären. 4) Die weltlichen Machthaber, die zuerst zum Christenthum übertraten, gaben selten Gesetze gegen das Heidenthum, das forderte schon die nothwendige Klugheit; ihre Nachkommen, die schon ganz nach christlicher Lehre erzogen waren, kannten auch nichts mehr als die heidnischen Gebräuche, und da ohnehin die weltlichen Gesetze durch Einfluſs der Geistlichkeit gemacht wurden, so konnte damit das Heidenthum nicht mehr als durch die Concilienschlüsse vertilgt werden. 5) Da auch nach der Bekehrung keine andern als Klosterschulen, und diese nur für die Novizen bestanden, so blieb auch der Unterricht des Volkes liegen und auf einige dürftige Glaubenslehren des Christenthums beschränkt. 6) Das lateinische Mönchschristenthum war dem Charakter der nordischen Völker so fremdartig, daſs es unmöglich die frühere Bildung gänzlich entfernen und vollständig an ihre Stelle tretten konnte. Hiezu wäre eine durchgängige Veränderung des Volkscharakters nothwendig gewesen, welche aber nirgends im Norden auf die christliche Bekehrung gefolgt ist. Das neubekehrte Geschlecht wuchs also im Innern mit heidnischen Gedanken und Ansichten auf und verpflanzte sie unwillkürlich auf seine Nachkommen. Als nun die fremden Bekehrer abgestorben und die Klöster aus den Eingebornen selbst ihre Mönche nahmen, so waren diese so ganz in den Ansichten ihres Volkes aufgewachsen, daſs sie dieselben nie mehr gänzlich ablegten. 7) Durch den vernachlässigten Unterricht war nämlich im Volksglauben christliches und heidnisches aus Unwissenheit verschmolzen worden. Der Christengott wurde mit Namen und Eigenschaften genannt, die sich wahrlich aus der Bibel weder erklären noch rechtfertigen lassen. Christus selbst war in der Volksansicht nur ein gesteigerter Sonnenheld, sein Leiden ein christlicher Sonnentod, und Maria wäre nie in so groſse Verehrung gekommen, wenn nicht auf sie

bedeutende heidnische Sagen und Begriffe wären übertragen worden. Als daher die späteren Mönche die heidnische Sagenwelt vernichten wollten, stellten sie die Evangeliengeschichte als Surrogat derselben auf, was aber wenig wirkte, und eben wie z. B. Otfrit und die altsächsische Evangelienharmonie nur ein weiterer Beweis ist, wie sehr diese Leute selbst in den heidnischen Ansichten, in denen sie auferzogen waren, befangen blieben. Eben so wenig glückte es durch Reimchroniken das Heldenlied, durch geistliche Lieder den Minnegesang, durch Spruchdichtung und Fabel den alten Liedergeist zu unterdrücken. Man hatte zu spät angefangen, den Geist mit dem Geiste zu bekämpfen, darum ohne Erfolg. Es haben also im Norden dieselben Ursachen, wodurch im Süden das Christenthum mit der früheren Bildung sich vermischen mufste, statt gefunden und dadurch einen grofsen Theil der älteren Bildungsgeschichte der nordischen Völker gerettet.

Staats-
Bibliothek
Bamberg

Druckfehler.

S. 5. Z. 7. (ζῶον).
— 11. Z. 9. bildernden l. bildenden
— 17. §. 21. Z. 8. Eormeln l. Formeln
— 18. §. 24. Z. 10. früher l. frühe
— 22. Z. 8. Gesetze l. Sätze. Z. 6. v. u. nicht ganz
— 25. Z. 3. v. u. s. (d. i. siehe) nicht 5.
— 31. Z. 11. sieh l. sich
— 32. Z. 1. Namen l. Saamen
— 34. Z. 4. kann l. kam
— 37. Z. 3. ist das Comma wegzustreichen.
— 38. Not. 68. Z. 5. l. Pythagoreischen
— 41. Not. 74. statt u. A. l. n. Ausg.
— 42. Z. 9. v. u. ist die Parenthese wegzustreichen.
— 45. Not. 85. Z. 1. sesze man nach Alberti ein Punct.
— 47. letzte Z. des Textes fehlt hinter (Ganges) ein Comma.
— 61. letzte Z. des Textes fehlt hinter χρησμολόγοι eine Parenthese.
— 62. Z. 11. Libyen.
— 64. Z. 16. Orientalisches
— 70. Z. 5. ist veranstaltet auszustreichen.
— 71. Z. 2. περὶ. §. 70. Z. 9. Gelehrtenvereins. Not. 140. Z. 3. l. Aristob. Jud. p. 83.
— 72. §. 71. Z. 7. Numenius
— 82. Z. 6. v. u. Diät
— 103. §. 6. Z. 5. Karnat l. Karnak
— 126. Z. 6. Tempelhallen
— 127. Z. 9. er ist st. der ist
— 134. Z. 20. nun mufs vor zwischen, nicht vor Dämonen stehen.
— 143. Z. 2. Perioden
— 216. Z. 11. Felsen
— 227. §. 7. Z. 4. der
— 233. Z. 18. ist Art. auszustreichen
— 282. Z. 1. Penthesilea.
— 292. Not. 69. Z. 3. Priapus.
— 298. Z. 13. den
— 318. Z. 21. Ahnherr
— 326. Z. 17. Mäander
— 353. letzte Zeile des Textes l. Leda
— 400. Not. 18. S. jetzt Philemon ed. Osann. p. 190.
— 470. Z. 1. Hemera.
— 592. Z. 2. v. u. Syctische l. Scythische

Heidelberg,
Engelmannische Buchdruckerei.

24
12
48
22
256

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Creuzer, Friedrich, / Moser, Georg Heinrich, / Mone, Franz Joseph,

Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen im Auszuge

Leipzig 1822

Bamberg, Staatsbibliothek -- Myth.o.8
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11755326-5